Critik
der
Urtheilskraft
von
Immanuel Kant.

Zweyter Band.

Neueste, mit einem Register vermehrte Auflage.

Grätz, 1797.

Der

Critik der Urtheilskraft

Zweyter Theil.

Critik

der

teleologischen Urtheilskraft.

§. 61.

Von der objectiven Zweckmäßigkeit der Natur.

Man hat, nach transscendentalen Principien, guten Grund, eine subjective Zweckmäßigkeit der Natur in ihren besondern Gesetzen, zu der Faßlichkeit für die menschliche Urtheilskraft, und der Möglichkeit der Verknüpfung der besondern Erfahrungen in ein System derselben, anzunehmen; wo dann unter den vielen Producten derselben auch solche als möglich erwartet werden können, die, als ob sie ganz eigentlich für unsere Urtheilskraft angelegt wären, eine solche specifische ihr angemessene Form enthalten, welche durch ihre Mannigfaltigkeit und Einheit die Gemüthskräfte (die im Gebrauche dieses Vermögens im Spiele sind) gleichsam zu stärken und zu unterhalten dienen, und denen man daher den Nahmen schöner Formen beylegt.

Daß aber Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit selbst nur durch diese Art von Caussalität hinreichend verständlich sey, dazu haben wir gar keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur, als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne. Denn im obigen Falle konnte die Vorstellung der Dinge, weil sie etwas in uns ist, als zu der innerlich zweckmäßigen Stimmung unserer Erkenntnißvermögen geschickt und tauglich, ganz wohl auch a priori gedacht werden; wie aber Zwecke, die nicht die unsrigen sind, und die auch der Natur (welche wir nicht als intelligentes Wesen annehmen) nicht zukommen, doch eine besondere Art der Caussalität, wenigstens eine ganz eigne Gesetzmäßigkeit derselben ausmachen können oder sollen, läßt sich a priori gar nicht mit einigem Grunde präsumiren. Was aber noch mehr ist, so kann uns selbst die Erfahrung die Wirklichkeit derselben nicht beweisen; es müßte denn eine Vernünfteley vorhergegangen seyn, die nur den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hineinspielt, aber ihn nicht von den Objecten und ihrer Erfahrungserkenntniß hernimmt, denselben also mehr braucht, die Natur nach der Analogie mit einem subjectiven Grunde der Verknüpfung der Vorstellungen in uns begreiflich zu machen, als sie aus objectiven Gründen zu erkennen.

Ueberdem ist die objective Zweckmäßigkeit, als Princip der Möglichkeit der Dinge der Natur, so weit davon entfernt, mit dem Begriffe derselben nothwendig zusammenzuhängen; daß sie vielmehr gerade das ist, worauf man sich vorzüglich beruft, um die Zufälligkeit derselben (der Natur) und ihrer Form daraus zu beweisen. Denn wenn man z. B. den Bau eines Vogels, die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung, und des Schwanzes zum Steuern u. s. w. anführt; so sagt man, daß dieses alles nach dem bloßen nexus effectivus in der Natur, ohne noch eine besondere Art der Caussalität, nähmlich die der Zwecke (nexus finalis,) zu Hülfe zu nehmen, im höchsten Grade zufällig sey: d. i. daß sich die Natur, als bloßer Mechanism betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Princip zu stoßen, und man also außer dem Begriffe der Natur, nicht in demselben, den mindesten Grund dazu a priori allein anzutreffen hoffen dürfe.

Gleichwohl wird die teleologische Beurtheilung, wenigstens problematisch, mit Recht zur Naturforschung gezogen; aber nur, um sie nach der Analogie mit der Caussalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Nachforschung zu bringen,

gen, ohne sich anzumaßen sie darnach zu **erklären**. Sie gehört also zur reflectirenden, nicht der bestimmenden, Urtheilskraft. Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens **ein Princip mehr**, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Caussalität nach dem bloßen Mechanism derselben nicht zulangen. Denn wir führen einen teleologischen Grund an, wo wir einem Begriffe vom Objecte, als ob er in der Natur (nicht in uns) befindlich wäre, Caussalität in Ansehung eines Objects zueignen, oder vielmehr nach der Analogie einer solchen Caussalität (dergleichen wir in uns antreffen) uns die Möglichkeit des Gegenstandes vorstellen, mithin die Natur als durch eignes Vermögen **technisch** denken; wogegen, wenn wir ihr nicht eine solche Wirkungsart beylegen, ihre Caussalität als blinder Mechanism vorgestellt werden müßte. Würden wir dagegen der Natur **absichtlich**=wirkende Ursachen unterlegen, mithin der Teleologie nicht bloß ein **regulatives** Princip für die bloße **Beurtheilung** der Erscheinungen, denen die Natur nach ihren besondern Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern dadurch auch ein **constitutives** Princip der **Ableitung** ihrer Producte von ihren Ursachen zum Grunde legen; so würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr für die reflectirende,

son=

sondern die bestimmende Urtheilskraft gehören; alsdann aber in der That gar nicht der Urtheilskraft eigenthümlich angehören (wie der Begriff der Schönheit als formaler subjectiver Zweckmäßigkeit), sondern, als Vernunftbegriff, eine neue Caussalität in der Naturwissenschaft einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und andern Wesen beylegen, ohne sie gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.

Erster Abschnitt.

Analytik

der

teleologischen Urtheilskraft.

§. 62.

Von der objectiven Zweckmäßigkeit, die bloß formal ist, zum Unterschiede von der materialen.

Alle geometrische Figuren, die nach einem Princip gezeichnet werden, zeigen eine mannigfaltige, oft bewunderte, objective Zweckmäßigkeit, nähmlich der Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Princip, und auch wohl eines jeden derselben auf unendlich verschiedene Art an sich. Die Zweckmäßigkeit ist hier offenbar objectiv und intellectuell, nicht aber bloß subjectiv und ästhetisch.

Denn

Denn sie drückt die Angemessenheit der Figur zur Erzeugung vieler abgezweckten Gestalten aus, und wird durch Vernunft erkannt. Allein die Zweckmäßigkeit macht doch den Begriff von dem Gegenstande selbst nicht möglich, d. i. er wird nicht bloß in Rücksicht auf diesen Gebrauch als möglich angesehen.

In einer so einfachen Figur, als der Zirkel ist, liegt der Grund zu einer Auflösung einer Menge von Problemen, deren jedes für sich mancherley Zurüstung erfordern würde, und die als eine von den unendlich vielen vortreflichen Eigenschaften dieser Figur sich gleichsam von selbst ergiebt. Ist es z. B. darum zu thun, aus der gegebenen Grundlinie und dem ihr gegenüberstehenden Winkel einen Triangel zu construiren, so ist die Aufgabe unbestimmt, d. i. sie läßt sich auf unendlich mannigfaltige Art auflösen. Allein der Zirkel befaßt sie doch alle insgesammt, als der geometrische Ort für alle Dreyecke, die dieser Bedingung gemäß sind. Oder zwey Linien sollen sich einander so schneiden, daß das Rechteck aus den zwey Theilen der einen dem Rechteck aus den zwey Theilen der andern gleich sey: so hat die Auflösung der Aufgabe dem Ansehen nach viele Schwierigkeit. Aber alle Linien, die sich innerhalb dem Zirkel, dessen Umkreis jede derselben begrenzt, schnei-

schneiden, theilen sich von selbst in dieser Proportion. Die andern krummen Linien geben wiederum andere zweckmäßige Auflösungen an die Hand, an die in der Regel, die ihre Construction ausmacht, gar nicht gedacht war. Alle Kegelschnitte für sich, und in Vergleichung mit einander, sind fruchtbar an Principien zur Auflösung einer Menge möglicher Probleme, so einfach auch ihre Erklärung ist, welche ihren Begriff bestimmt. — Es ist eine wahre Freude, den Eifer der alten Geometer anzusehen, mit dem sie diesen Eigenschaften der Linien dieser Art nachforschten, ohne sich durch die Frage eingeschränkter Köpfe irre machen zu lassen: wozu denn diese Kenntniß nützen sollte? z. B. die der Parabel, ohne das Gesetz der Schwere auf der Erde zu kennen, welches ihnen die Anwendung derselben auf die Wurfslinie schwerer Körper (deren Richtung der Schwere in ihrer Bewegung als parallel angesehen werden kann) würde an die Hand gegeben haben; oder der Ellipse, ohne zu ahnen, daß auch eine Schwere an Himmelskörpern zu finden sey, und ohne ihr Gesetz in verschiedenen Entfernungen vom Anziehungspuncte zu kennen, welches macht, daß sie diese Linie in freyer Bewegung beschreiben. Während dessen, daß sie hierin, ihnen selbst unbewußt, für die Nachkommenschaft arbeiteten, ergötzten sie sich an einer Zweckmäßigkeit in dem Wesen der Dinge,

die sie doch völlig a priori in ihrer Nothwendigkeit darstellen konnten. Plato, selbst Meister in dieser Wissenschaft, gerieth über eine solche ursprüngliche Beschaffenheit der Dinge, welche zu entdecken wir aller Erfahrung entbehren können, und über das Vermögen des Gemüths, die Harmonie der Wesen aus ihrem übersinnlichen Princip schöpfen zu können (wozu noch die Eigenschaften der Zahlen kommen, mit denen das Gemüth in der Musik spielt), in die Begeisterung, welche ihn über die Erfahrungsbegriffe zu Ideen erhob, die ihm nur durch eine intellectuelle Gemeinschaft mit dem Ursprunge aller Wesen erklärlich zu seyn schienen. Kein Wunder, daß er den der Meßkunst Unkundigen aus seiner Schule verwies, indem er das, was Anaxagoras aus Erfahrungsgegenständen und ihrer Zweckverbindung schloß, aus der reinen, dem menschlichen Geiste innerlich beywohnenden, Anschauung abzuleiten dachte. Denn in der Nothwendigkeit dessen was zweckmäßig und so beschaffen ist, als ob es für unsern Gebrauch absichtlich so eingerichtet wäre, gleichwohl aber dem Wesen der Dinge ursprünglich zuzukommen scheint, ohne auf unsern Gebrauch Rücksicht zu nehmen, liegt eben der Grund der großen Bewunderung der Natur, nicht sowohl außer uns, als in unserer eigenen Vernunft; wobey es wohl verzeih-

lich ist, daß diese Bewunderung durch Mißverstand nach und nach bis zur Schwärmerey steigen mochte.

Diese intellectuelle Zweckmäßigkeit aber, ob sie gleich objectiv ist (nicht wie die ästhetische subjectiv), läßt sich gleichwohl ihrer Möglichkeit nach als bloß formale (nicht reale), d. i. als Zweckmäßigkeit, ohne daß doch einen Zweck ihr zum Grunde zu legen, mithin Teleologie dazu nöthig wäre, gar wohl, aber nur im Allgemeinen, begreifen. Die Zirkelfigur ist eine Anschauung, die durch den Verstand nach einem Princip bestimmt worden; die Einheit dieses Princips, welches ich willkührlich annehme und als Begriff zum Grunde lege, angewandt auf eine Form der Anschauung (den Raum), die gleichfalls bloß als Vorstellung und zwar a priori in mir angetroffen wird, macht die Einheit vieler sich aus der Construction jenes Begriffs ergebender Regeln, die in mancherley möglicher Absicht zweckmäßig sind, begreiflich, ohne dieser Zweckmäßigkeit einen Zweck, oder irgend einen andern Grund derselben, unterlegen zu dürfen. Es ist hiemit nicht so bewandt, als wenn ich in einem, in gewisse Grenzen eingeschlossenen, Inbegriffe von Dingen außer mir, z. B. einem Garten, Ordnung und Regelmäßigkeit der Bäume, Blumenbeeten, Gänge u. s. w. anträfe, welche ich a priori aus meiner nach einer beliebigen Re-

gel

gel gemachten Umgrenzung eines Raums zu folgern nicht hoffen kann: weil es existirende Dinge sind, die empirisch gegeben seyn müssen, um erkannt werden zu können, und nicht eine bloße nach einem Princip a priori bestimmte Vorstellung in mir. Daher die letztere (empirische) Zweckmäßigkeit, als real, von dem Begriffe eines Zwecks abhängig ist.

Aber auch der Grund der Bewunderung einer, obzwar in dem Wesen der Dinge (sofern ihre Begriffe construirt werden können) wahrgenommenen, Zweckmäßigkeit läßt sich sehr wohl und zwar als rechtmäßig einsehen. Die mannigfaltigen Regeln, deren Einheit (aus einem Princip) diese Bewunderung erregt, sind insgesammt synthetisch, und folgen nicht aus einem Begriffe des Objects, z. B. des Zirkels, sondern bedürfen es, daß dieses Object in der Anschauung gegeben sey. Dadurch aber bekommt diese Einheit das Ansehen, als ob sie empirisch einen von unserer Vorstellungskraft unterschiedenen äußern Grund der Regeln habe, und also die Uebereinstimmung des Objects zu dem Bedürfniß der Regeln, welches dem Verstande eigen ist, an sich zufällig, mithin nur durch einen ausdrücklich darauf gerichteten Zweck möglich sey. Nun sollte uns zwar eben diese Harmonie, weil sie, aller dieser Zweckmäßigkeit ungeachtet, dennoch nicht empirisch,

son-

sondern a priori erkannt wird, von selbst darauf bringen, daß der Raum, durch dessen Bestimmung (vermittelst der Einbildungskraft, gemäß einem Begriffe) das Object allein möglich war, nicht eine Beschaffenheit der Dinge außer mir, sondern eine bloße Vorstellungsart in mir sey, und ich also in die Figur, die ich **einem Begriffe angemessen** zeichne, d. i. in meine eigene Vorstellungsart von dem, was mir äußerlich, es sey an sich was es wolle, gegeben wird, die **Zweckmäßigkeit hineinbringe**, nicht von diesem über dieselbe empirisch belehrt werde, folglich zu jener keinen besondern Zweck außer mir am Objecte bedürfe. Weil aber diese Ueberlegung schon einen critischen Gebrauch der Vernunft erfordert, mithin in der Beurtheilung des Gegenstandes nach seinen Eigenschaften nicht sofort mit enthalten seyn kann; so giebt mir die letztere unmittelbar nichts als Vereinigung heterogener Regeln (sogar nach dem, was sie ungleichartiges an sich haben) in einem Princip an die Hand, welches, ohne einen außer meinem Begriffe und überhaupt meiner Vorstellung a priori liegenden besondern Grund dazu zu fordern, dennoch von mir a priori als wahrhaft erkannt wird. Nun ist die **Verwunderung** ein Anstoß des Gemüths an der Unvereinbarkeit einer Vorstellung und der durch sie gegebenen Regel mit den schon in ihm zum Grunde liegenden Principien, welcher

also

also einen Zweifel, ob man auch recht gesehen oder geurtheilt habe, hervorbringt; **Bewunderung** aber eine immer wiederkommende Verwunderung, ungeachtet der Verschwindung dieses Zweifels. Folglich ist die letzte eine ganz natürliche Wirkung jener beobachteten Zweckmäßigkeit in den Wesen der Dinge (als Erscheinung), die auch sofern nicht getadelt werden kann, indem die Vereinbarung jener Form der sinnlichen Anschauung (welche der Raum heißt) mit dem Vermögen der Begriffe (dem Verstande) nicht allein deßwegen, daß sie gerade diese und keine andere ist, uns unerklärlich, sondern überdem noch für das Gemüth erweiternd ist, noch etwas über jene sinnliche Vorstellungen Hinausliegendes gleichsam zu ahnen, worin, obzwar uns unbekannt, der letzte Grund jener Einstimmung angetroffen werden mag. Diesen zu kennen, haben wir zwar auch nicht nöthig, wenn es bloß um formale Zweckmäßigkeit unserer Vorstellungen a priori zu thun ist; aber, auch nur da hinaussehen zu müssen, flößt für den Gegenstand, der uns dazu nöthigt, zugleich Bewunderung ein.

Man ist gewohnt, die erwähnten Eigenschaften, sowohl der geometrischen Gestalten, als auch wohl der Zahlen, wegen einer gewissen, aus der Einfachheit ihrer Construction nicht erwarteten, Zweckmäßigkeit derselben a priori zu allerley Erkenntnißgebrauch,

Schönheit zu nennen; und spricht z. B. von dieser oder jener **schönen** Eigenschaft des Zirkels, welche auf diese oder jene Art entdeckt wäre. Allein es ist keine ästhetische Beurtheilung, durch die wir sie zweckmäßig finden; keine Beurtheilung ohne Begriff, die eine bloße **subjective** Zweckmäßigkeit im freyen Spiele unserer Erkenntnißvermögen bemerklich macht: sondern eine intellectuelle nach Begriffen, welche eine objective Zweckmäßigkeit, d. i. Tauglichkeit zu allerley (ins Unendliche mannigfaltigen) Zwecken deutlich zu erkennen giebt. Man müßte sie eher eine **relative Vollkommenheit**, als eine Schönheit der mathematischen Figur nennen. Die Benennung einer **intellectuellen Schönheit** kann auch überhaupt nicht füglich erlaubt werden; weil sonst das Wort Schönheit alle bestimmte Bedeutung, oder das intellectuelle Wohlgefallen allen Vorzug vor dem sinnlichen verlieren müßte. Eher würde man eine **Demonstration** solcher Eigenschaften, weil durch diese der Verstand, als Vermögen der Begriffe, und die Einbildungskraft, als Vermögen der Darstellung derselben, **a priori** sich gestärkt fühlen (welches mit der Präcision, die die Vernunft hineinbringt, zusammen, die Eleganz derselben genannt wird), schön nennen können: indem hier doch wenigstens das Wohlgefallen, obgleich der Grund desselben in Be-

griffen

griffen liegt, subjectiv ist, da die Vollkommenheit ein objectives Wohlgefallen bey sich führt.

§. 63.

Von der relativen Zweckmäßigkeit der Natur zum Unterschiede von der innern.

Die Erfahrung leitet unsere Urtheilskraft auf den Begriff einer objectiven und materialen Zweckmäßigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur nur alsdann, wenn ein Verhältniß der Ursache zur Wirkung zu beurtheilen ist *), welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, daß wir die Idee der Wirkung, der Caussalität ihrer Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren, unterlegen. Dieses kann aber auf zweyfache Weise geschehen: entweder indem wir die Wirkung unmit-

*) Weil in der reinen Mathematik nicht von der Existenz, sondern nur der Möglichkeit der Dinge, nähmlich einer ihrem Begriffe correspondirenden Anschauung, mithin gar nicht von Ursache und Wirkung die Rede seyn kann; so muß folglich alle daselbst angemerkte Zweckmäßigkeit bloß als formal, niemahls als Naturzweck, betrachtet werden.

telbar als Kunstproduct, oder nur als Material für die Kunst anderer möglicher Naturwesen, also entweder als Zweck, oder als Mittel zum zweckmäßigen Gebrauche anderer Ursachen, ansehen. Die letztere Zweckmäßigkeit heißt die Nutzbarkeit (für Menschen), oder auch die Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf,) und ist bloß relativ; indeß die erstere eine innere Zweckmäßigkeit des Naturwesens ist.

Die Flüsse führen z. B. allerley zum Wachsthum der Pflanzen dienliche Erde mit sich fort, die sie bisweilen mitten im Lande, oft auch an ihren Mündungen, absetzen. Die Fluth führt diesen Schlich an manchen Küsten über das Land, oder setzt ihn an dessen Ufer ab; und wenn vornehmlich Menschen dazu helfen, damit die Ebbe ihn nicht wieder wegführe, so nimmt das fruchtbare Land zu, und das Gewächsreich gewinnt da Platz, wo vorher Fische und Schaalthiere ihren Aufenthalt gehabt hatten. Die meisten Landeserweiterungen auf diese Art hat wohl die Natur selbst verrichtet, und fährt damit auch noch, obzwar langsam, fort. — Nun fragt sich, ob dieß als ein Zweck der Natur zu beurtheilen sey, weil es eine Nutzbarkeit für Menschen enthält; denn die für das Gewächsreich selber kann man nicht in Anschlag bringen, weil dagegen eben so viel den

Meer=

Meergeschöpfen entzogen wird, als dem Lande Vortheil zuwächst.

Oder, um ein Beyspiel von der Zuträglichkeit gewisser Naturdinge als Mittel für andere Geschöpfe (wenn man sie als Mittel voraussetzt) zu geben: so ist kein Boden den Fichten gedeihlicher, als ein Sandboden. Nun hat das alte Meer, ehe es sich vom Lande zurückzog, so viele Sandstriche in unsern nördlichen Gegenden zurückgelassen, daß auf diesem für alle Cultur sonst so unbrauchbaren Boden weitläuftige Fichtenwälder haben aufschlagen können, wegen deren unvernünftiger Ausrottung wir häufig unsere Vorfahren anklagen; und da kann man fragen, ob diese uralte Absetzung der Sandschichten ein Zweck der Natur war, zum Behuf der darauf möglichen Fichtenwälder. So viel ist klar: daß, wenn man diese als Zweck der Natur annimmt, man jenen Sand auch, aber nur als relativen Zweck einräumen müsse, wozu wiederum der alte Meeresstrand und dessen Zurückziehen das Mittel war; denn in der Reihe der einander subordinirten Glieder einer Zweckverbindung muß ein jedes Mittelglied als Zweck (obgleich eben nicht als Endzweck) betrachtet werden, wozu seine nächste Ursache das Mittel ist. Eben so, wenn einmahl Rindvieh, Schaafe, Pferde u. s. w. in der Welt seyn sollten, so mußte Gras auf Erden,

aber

aber es mußten auch Salzkräuter in Sandwüsten wachsen, wenn Cameele gedeihen sollten, oder auch diese und andere grasfressende Thierarten in Menge anzutreffen seyn, wenn es Wölfe, Tiger und Löwen geben sollte. Mithin ist die objective Zweckmäßigkeit, die sich auf Zuträglichkeit gründet, nicht eine objective Zweckmäßigkeit der Dinge an sich selbst, als ob der Sand für sich, als Wirkung aus seiner Ursache, dem Meere, nicht könnte begriffen werden, ohne dem letztern einen Zweck unterzulegen, und ohne die Wirkung, nähmlich den Sand, als Kunstwerk zu betrachten. Sie ist eine bloß relative, dem Dinge selbst, dem sie beygelegt wird, bloß zufällige Zweckmäßigkeit; und, obgleich unter den angeführten Beyspielen, die Grasarten für sich, als organisirte Producte der Natur, mithin als kunstreich zu beurtheilen sind, so werden sie doch in Beziehung auf Thiere, die sich davon nähren, als bloße rohe Materie angesehen.

Wenn aber vollends der Mensch, durch Freyheit seiner Caussalität, die Naturdinge seinen oft thörichten Absichten (die bunten Vogelfedern zum Putzwerk seiner Bekleidung, farbige Erden oder Pflanzensäfte zur Schminke) manchmahl auch aus vernünftiger Absicht, das Pferd zum Reiten, den Stier und in Minorca sogar den Esel und das

Schwein zum Pflügen, zuträglicher findet; so kann man hier auch nicht einmahl einen relativen Naturzweck (auf diesen Gebrauch) annehmen. Denn seine Vernunft weiß den Dingen eine Uebereinstimmung mit seinen willkührlichen Einfällen, wozu er selbst nicht einmahl von der Natur prädestinirt war, zu geben. Nur wenn man annimmt, Menschen haben auf Erden leben sollen, so müssen doch wenigstens die Mittel, ohne die sie als Thiere und selbst als vernünftige Thiere (in wie niedrigem Grade es auch sey) nicht bestehen konnten, auch nicht fehlen; alsdann aber würden diejenigen Naturdinge, die zu diesem Behuf unentbehrlich sind, auch als Naturzwecke angesehen werden müssen.

Man sieht hieraus leicht ein, daß die äußere Zweckmäßigkeit (Zuträglichkeit eines Dinges für andere) nur unter der Bedingung, daß die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sey, für einen äußern Naturzweck angesehen werden könne. Da jenes aber, durch bloße Naturbetrachtung, nimmermehr auszumachen ist; so folgt, daß die relative Zweckmäßigkeit, ob sie gleich hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige giebt, dennoch zu keinem absoluten teleologischen Urtheile berechtige.

Der Schnee sichert die Saaten in kalten Ländern wider den Frost; er erleichtert die Gemeinschaft der Menschen (durch Schlitten); der Lappländer findet dort Thiere, die diese Gemeinschaft bewirken (Rennthiere), die an einem dürren Moose, welches sie sich selbst unter dem Schnee hervorscharren müssen, hinreichende Nahrung finden, und gleichwohl sich leicht zähmen, und der Freyheit, in der sie sich gar wohl erhalten könnten, willig berauben lassen. Für andere Völker in derselben Eiszone enthält das Meer reichen Vorrath an Thieren, die, außer der Nahrung und Kleidung, die sie liefern, und dem Holze, welches ihnen das Meer zu Wohnungen gleichsam hinflößet, ihnen noch Brennmaterien zur Erwärmung ihrer Hütten liefern. Hier ist nun eine bewunderungswürdige Zusammenkunft von so viel Beziehungen der Natur auf einen Zweck; und dieser ist der Grönländer, der Lappe, der Samojede, der Jakute, u. s. w. Aber man sieht nicht, warum überhaupt Menschen dort leben müssen. Also sagen: daß **darum** Dünste aus der Luft in der Form des Schnees herunterfallen, das Meer seine Ströme habe, welche das in wärmern Ländern gewachsene Holz dahin schwemmen, und große mit Oel angefüllte Seethiere da sind, weil der Ursache, die alle die Naturproducte herbeyschaft, die Idee eines Vortheils für gewisse armselige Geschöpfe zum

Grunde

Grunde liege: wäre ein sehr gewagtes und willkürliches Urtheil. Denn, wenn alle diese Naturnützlichkeit auch nicht wäre, so würden wir nichts an der Zulänglichkeit der Natururſachen zu dieser Beschaffenheit vermissen; vielmehr eine solche Anlage auch nur zu verlangen und der Natur einen solchen Zweck zuzumuthen (da ohne das nur die größte Unverträglichkeit der Menschen unter einander sie bis in so unwirthbare Gegenden hat versprengen können), würde uns selbst vermessen und unüberlegt zu seyn dünken.

§. 64.

Von dem eigenthümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke.

Um einzusehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich sey, d. h. die Caussalität seines Ursprungs nicht im Mechanism der Natur, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, suchen zu müssen, dazu wird erfordert: daß seine Form nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich sey, d. i. solchen, welche von uns durch den Verstand allein, auf Gegenstände der Sinne angewandt, erkannt werden können; sondern daß selbst ihre empirische Erkenntniß, ihrer Ursache und

Wir-

Wirkung nach, Begriffe der Vernunft voraussetze. Diese Zufälligkeit seiner Form bey allen empirischen Naturgesetzen in Beziehung auf die Vernunft, da die Vernunft, welche an einer jeden Form eines Naturproducts auch die Nothwendigkeit derselben erkennen muß, wenn sie auch nur die mit seiner Erzeugung verknüpften Bedingungen einsehen will, gleichwohl aber an jener gegebenen Form diese Nothwendigkeit nicht annehmen kann, ist selbst ein Grund, die Caussalität desselben so anzunehmen, als ob sie eben darum nur durch Vernunft möglich sey; diese aber ist alsdann das Vermögen, nach Zwecken zu handeln (ein Wille); und das Object, welches nur als aus diesem möglich vorgestellt wird, würde nur als Zweck für möglich vorgestellt werden.

Wenn jemand in einem ihm unbewohnt scheinenden Lande eine geometrische Figur, allenfalls ein reguläres Sechseck, im Sande gezeichnet wahrnähme; so würde seine Reflexion, indem sie an einem Begriffe derselben arbeitet, der Einheit des Princips der Erzeugung desselben, wenn gleich dunkel, vermittelst der Vernunft inne werden, und so, dieser gemäß, den Sand, das benachbarte Meer, die Winde, oder auch Thiere mit ihren Fußtritten, die er kennt, oder jede andere vernunftlose Ursache nicht als einen Grund der Möglichkeit einer solchen Gestalt beurtheilen: weil

ihm die Zufälligkeit, mit einem solchen Begriffe, der nur in der Vernunft möglich ist, zusammen zu treffen, so unendlich groß scheinen würde, daß es eben so gut wäre, als ob es dazu gar kein Naturgesetz gebe, daß folglich auch keine Ursache in der bloß mechanisch wirkenden Natur, sondern nur der Begriff von einem solchen Object, als Begriff, den nur Vernunft geben und mit demselben den Gegenstand vergleichen kann, auch die Caussalität zu einer solchen Wirkung enthalten, folglich diese durchaus als Zweck, aber nicht Naturzweck, d. i. als Product der **Kunst**, angesehen werden könne (vestigium hominis video).

Um aber etwas, das man als Naturproduct erkennt, gleichwohl doch auch als Zweck, mithin als **Naturzweck**, zu beurtheilen; dazu, wenn nicht etwa hierin gar ein Widerspruch liegt, wird schon mehr erfordert. Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existirt als Naturzweck, **wenn es von sich selbst** (obgleich in zweyfachem Sinne) **Ursache und Wirkung ist**; denn hierin liegt eine Caussalität, dergleichen mit dem bloßen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann, zwar ohne Widerspruch gedacht aber nicht begriffen werden kann. Wir wollen die Bestimmung dieser Idee von einem Naturzwecke zu-

för-

förderst durch ein Beyspiel erläutern, ehe wir sie völlig auseinander setzen.

Ein Baum zeugt erstlich einen andern Baum nach einem bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung; und so erzeugt er sich selbst der **Gattung** nach, in der er einerseits als Wirkung, andrerseits als Ursache, von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht, und eben so, sich selbst oft hervorbringend, sich, als Gattung, beständig erhält.

Zweytens erzeugt ein Baum sich auch selbst als **Individuum**. Diese Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachsthum; aber dieses ist in solchem Sinne zu nehmen, daß es von jeder andern Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden, und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Nahmen, gleich zu achten ist. Die Materie, die er zu sich hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu specifisch-eigenthümlicher Qualität, welche der Naturmechanism außer ihr nicht liefern kann, und bildet sich selbst weiter aus, vermittelst eines Stoffes, der, seiner Mischung nach, sein eignes Product ist. Denn, ob er zwar, was die Bestandtheile betrift, die er von der Natur außer ihm erhält, nur als Educt angesehen werden muß; so ist doch in der Scheidung und neuen Zusammen-

setzung

setzung dieses rohen Stoffes eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen anzutreffen, daß alle Kunst davon unendlich weit entfernt bleibt, wenn sie es versucht, aus den Elementen, die sie durch Zergliederung derselben erhält, oder auch dem Stof, den die Natur zur Nahrung derselben liefert, jene Producte des Gewächsreichs wieder herzustellen.

Drittens erzeugt ein Theil dieses Geschöpfs auch sich selbst so: daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung der andern wechselsweise abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von seiner eigenen Art hervor, und eben so das Pfropfreis auf einem andern Stamme. Daher kann man auch an demselben Baume jeden Zweig oder Blatt als bloß auf diesem gepfropft oder oculirt, mithin als einen für sich selbst bestehenden Baum, der sich nur an einen andern anhängt und parasitisch nährt, ansehen. Zugleich sind die Blätter zwar Producte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig; denn die wiederhohlte Entblätterung würde ihn tödten, und sein Wachsthum hängt von ihrer Wirkung auf den Stamm ab. Der Selbsthülfe der Natur in diesen Geschöpfen bey ihrer Verletzung, wo der Mangel

eines

eines Theils, der zur Erhaltung der benachbarten gehörte, von den übrigen ergänzt wird; der Mißgeburten oder Mißgestalten im Wachsthum, da gewisse Theile, wegen vorkommender Mängel oder Hindernisse, sich auf ganz neue Art formen, um das, was da ist, zu erhalten, und ein anomalisches Geschöpf hervorzubringen: will ich hier nur im Vorbeygehen erwähnen, ungeachtet sie unter die wundersamsten Eigenschaften organisirter Geschöpfe gehören.

§. 65.

Dinge, als Naturzwecke, sind organisirte Wesen.

Nach dem im vorigen §. angeführten Character, muß ein Ding, welches, als Naturproduct, doch zugleich nur als Naturzweck möglich erkannt werden soll, sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung verhalten, welches ein etwas uneigentlicher und unbestimmter Ausdruck ist, der einer Ableitung von einem bestimmten Begriffe bedarf.

Die Caussalverbindung, sofern sie bloß durch den Verstand gedacht wird, ist eine Verknüpfung

die

die eine Reihe (von Ursachen und Wirkungen) ausmacht, welche immer abwärts geht; und die Dinge selbst, welche als Wirkungen andere als Ursache voraussetzen, können von diesen nicht gegenseitig zugleich Ursache seyn. Diese Caussalverbindung nennt man die der wirkenden Ursachen (nexus effectivus.) Dagegen aber kann doch auch eine Caussalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken) gedacht werden, welche, wenn man sie als Reihe betrachtete, sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bey sich führen würde, in der das Ding, welches einmahl als Wirkung bezeichnet ist, dennoch aufwärts den Nahmen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist. Im Practischen (nähmlich der Kunst) findet man leicht dergleichen Verknüpfung, wie z. B. das Haus zwar die Ursache der Gelder ist, die für Miethe eingenommen werden, aber doch auch umgekehrt die Vorstellung von diesem möglichen Einkommen die Ursache der Erbauung des Hauses war. Eine solche Caussalverknüpfung wird die der Endursachen (nexus finalis) genannt. Man könnte die erstere vielleicht schicklicher die Verknüpfung der realen, die zweyte der idealen Ursachen nennen, weil bey dieser Benennung zugleich begriffen wird, daß es nicht mehr als diese zwey Arten der Caussalität geben könne.

Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun erstlich erfordert, daß die Theile (ihrem Daseyn und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn das Ding selbst ist ein Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befaßt, die alles, was in ihm enthalten seyn soll, a priori bestimmen muß. Sofern aber ein Ding nur auf diese Art als möglich gedacht wird, ist es bloß ein Kunstwerk, d. i. das Product einer von der Materie (den Theilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache, deren Caussalität (in Herbeyschaffung und Verbindung der Theile) durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen (mithin nicht durch die Natur außer ihm) bestimmt wird.

Soll aber ein Ding, als Naturproduct, in sich selbst und seiner innern Möglichkeit doch eine Beziehung auf Zwecke enthalten, d. i. nur als Naturzweck und ohne die Caussalität der Begriffe von vernünftigen Wesen außer ihm möglich seyn; so wird **zweytens** dazu erfordert: daß die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist es allein möglich, daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form

und Verbindung aller Theile bestimme: nicht als Ursache — denn da wäre es ein Kunstproduct — sondern als Erkenntnißgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurtheilt.

Zu einem Körper also, der an sich und seiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden soll, wird erfordert, daß die Theile desselben einander insgesammt, ihrer Form sowohl als Verbindung nach, wechselseitig, und so ein Ganzes aus eigener Caussalität hervorbringen, dessen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Wesen, welches die einem solchen Product angemessene Caussalität nach Begriffen besäße) Ursache von demselben nach einem Princip, folglich die Verknüpfung der **wirkenden Ursachen** zugleich als **Wirkung durch Endursachen** beurtheilt werden könnte.

In einem solchen Producte der Natur wird ein jeder Theil, so, wie er nur **durch** alle übrige da ist, auch als **um der andern** und des Ganzen **willen** existirend, d. i. als Werkzeug (Organ) ge-

dacht: welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst seyn, und so nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden); sondern als ein die andern Theile (folglich jeder den andern wechselseitig) **hervorbringendes Organ**, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stof zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur seyn kann: und nur dann und darum wird ein solches Product, als **organisirtes** und sich selbst **organisirendes Wesen**, ein **Naturzweck** genannt werden können.

In einer Uhr ist ein Theil das Werkzeug der Bewegung der andern, aber nicht ein Rad die wirkende Ursache der Hervorbringung des andern; ein Theil ist zwar um des andern Willen, aber nicht durch denselben da. Daher ist auch die hervorbringende Ursache derselben und ihrer Form nicht in der Natur (dieser Materie), sondern außer ihr in einem Wesen, welches nach Ideen eines durch seine Caussalität möglichen Ganzen wirken kann, enthalten. Daher bringt auch so wenig wie ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor, so daß sie andere Materie dazu benutzte (sie organisirte); daher ersetzt sie auch nicht von

selbst

selbst die ihr entwandten Theile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung durch den Beytritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung gerathen ist: welches alles wir dagegen von der organisirten Natur erwarten können. — Ein organisirtes Wesen ist also nicht bloß Maschine: denn die hat lediglich **bewegende** Kraft; sondern sie besitzt in sich **bildende** Kraft, und zwar eine solche, die sie den Materien mittheilt, welche sie nicht haben (sie organisirt): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann.

Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisirten Producten bey weitem zu wenig, wenn man dieses ein **Analogon der Kunst** nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) außer ihr. Sie organisirt sich vielmehr selbst, und in jeder Species ihrer organisirten Producte, zwar nach einerley Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein **Analo**-

gon des Lebens nennt: aber da muß man entweder die Materie als bloße Materie mit einer Eigenschaft (Hylozoism) begaben, die ihrem Wesen widerstreitet; oder ihr ein fremdartiges mit ihr in Gemeinschaft stehendes Princip (eine Seele) beygesellen: wozu man aber, wenn ein solches Product ein Naturproduct seyn soll, organisirte Materie als Werkzeug jener Seele entweder schon voraussetzt, und jene also nicht im mindesten begreiflicher macht, oder die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen, und so das Product der Natur (der körperlichen) entziehen muß. Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Caussalität die wir kennen *).

Schön=

*) Man kann umgekehrt einer gewissen Verbindung, die aber auch mehr Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den genannten unmittelbaren Naturzwecken Licht geben. So hat man sich, bey einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines großen Volks zu einem Staat, des Worts Organisation häufig für Einrichtung der Magistraturen u. s. w. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient. Denn jedes Glied soll freylich in einem solchen Ganzen nicht bloß Mittel, sondern zugleich

auch

Schönheit der Natur, weil sie den Gegenständen nur in Beziehung auf die Reflexion über die äußere Anschauung derselben, mithin nur der Form der Oberfläche wegen beygelegt wird, kann mit Recht ein Analogon der Kunst genannt werden. Aber innere **Naturvollkommenheit**, wie sie diejenigen Dinge besitzen, welche nur als **Naturzwecke** möglich sind und darum organisirte Wesen heißen, ist nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten physischen d. i. Naturvermögens, ja da wir selbst zur Natur im weitesten Verstande gehören, selbst nicht einmahl durch eine genau angemessene Analogie mit menschlicher Kunst denkbar und erklärlich.

Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks, ist also kein constitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft seyn, nach einer entfernten Analogie mit unserer Caussalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken; das letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntniß der Natur, oder jenes Urgrundes derselben, sondern vielmehr eben des-

selben

auch Zweck; und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum, seiner Stelle und Function nach, bestimmt seyn.

selben practischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmäßigkeit in Analogie betrachteten.

Organisirte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältniß auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein practischer sondern Zweck der Natur ist, objective Realität, und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie, d. i. einer Beurtheilungsart ihrer Objecte nach einem besondern Princip, verschaffen, dergleichen man in sie einzuführen (weil man die Möglichkeit einer solchen Art Caussalität gar nicht a priori einsehen kann) sonst schlechterdings nicht berechtigt seyn würde.

§. 66.

Vom Princip der Beurtheilung der innern Zweckmäßigkeit in organisirten Wesen.

Dieses Princip, zugleich die Definition derselben, heißt: **Ein organisirtes Product der Na-**

tur

tur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben.

Dieses Princip ist zwar, seiner Veranlassung nach, von Erfahrung abzuleiten, nähmlich derjenigen, welche methodisch angestellt wird und Beobachtung heißt; der Allgemeinheit und Nothwendigkeit wegen aber, die es von einer solchen Zweckmäßigkeit aussagt, kann es nicht bloß auf Erfahrungsgründen beruhen, sondern muß irgend ein Princip a priori, wenn es gleich bloß regulativ wäre, und jene Zwecke allein in der Idee des Beurtheilenden und nirgend in einer wirkenden Ursache lägen, zum Grunde haben. Man kann daher obgenanntes Princip eine Maxime der Beurtheilung der innern Zweckmäßigkeit organisirter Wesen nennen.

Daß die Zergliederer der Gewächse und Thiere, um ihre Structur zu erforschen und die Gründe einsehen zu können, warum und zu welchem Ende solche Theile, warum eine solche Lage und Verbindung der Theile und gerade diese innere Form ihnen gegeben worden; jene Maxime: daß nichts in einem solchen Geschöpf umsonst sey, als unumgänglich nothwendig annehmen, und sie eben so, als den

Grundsatz der allgemeinen Naturlehre: daß **nichts von ungefähr** geschehe, geltend machen, ist bekannt. In der That können sie sich auch von diesem teleologischen Grundsatze eben so wenig lossagen, als von dem allgemeinen physischen, weil, so wie bey Verlassung des letzteren gar keine Erfahrung überhaupt, so bey der des ersteren Grundsatzes kein Leitfaden für die Beobachtung einer Art von Naturdingen, die wir einmahl teleologisch unter dem Begriffe der Naturzwecke gedacht haben, übrig bleiben würde.

Denn dieser Begriff führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines bloßen Mechanisms der Natur, der uns hier nicht mehr genug thun will. Eine Idee soll der Möglichkeit des Naturproducts zum Grunde liegen. Weil diese aber eine absolute Einheit der Vorstellung ist, statt daß die Materie eine Vielheit der Dinge ist, die für sich keine bestimmte Einheit der Zusammensetzung an die Hand geben kann; so muß, wenn jene Einheit der Idee sogar als Bestimmungsgrund a priori eines Naturgesetzes der Caussalität einer solchen Form des Zusammengesetzten dienen soll, der Zweck der Natur auf Alles, was in ihrem Prducte liegt, erstreckt werden. Denn, wenn wir einmahl dergleichen Wirkung im Ganzen auf einen übersinnlichen Bestimmungsgrund über den blinden Mechanism

chanism der Natur hinaus, beziehen, müssen wir sie auch ganz nach diesem Princip beurtheilen; und es ist kein Grund da, die Form eines solchen Dinges noch zum Theil vom letzteren als abhängig anzunehmen, da alsdann, bey der Vermischung ungleichartiger Principien, gar keine sichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben würde.

Es mag immer seyn, daß z. B. in einem thierischen Körper manche Theile als Concretionen nach bloß mechanischen Gesetzen begriffen werden könnten (als Häute, Knochen, Haare). Doch muß die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeyschaft, diese so modificirt, formt, und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch beurtheilt werden, so, daß alles in ihm als organisirt betrachtet werden muß, und alles auch in gewisser Beziehung auf das Ding selbst wiederum Organ ist.

§. 67.

Vom Princip der teleologischen Beurtheilung über Natur überhaupt als System der Zwecke.

Wir haben oben von der äußeren Zweckmäßigkeit der Naturdinge gesagt: daß sie keine hinreichende

de Berechtigung gebe, sie zugleich als Zwecke der Natur, zu Erklärungsgründen ihres Daseyns, und die zufälligzweckmäßigen Wirkungen derselben in der Idee, zu Gründen ihres Daseyns nach dem Princip der Endursachen zu brauchen. So kann man die Flüsse, weil sie die Gemeinschaft im Innern der Länder unter Völker befördern, die **Gebirge**, weil sie zu diesen die Quellen und zur Erhaltung derselben den Schneevorrath für regenlose Zeiten enthalten, imgleichen den **Abhang** der Länder, der diese Gewässer abführt und das Land trocken werden läßt, darum nicht sofort für Naturzwecke halten; weil, obzwar diese Gestalt der Oberfläche der Erde zur Entstehung und Erhaltung des Gewächs- und Thierreichs sehr nöthig war, sie doch nichts an sich hat, zu dessen Möglichkeit man sich genöthigt sähe eine Caussalität nach Zwecken anzunehmen. Eben das gilt von Gewächsen, die der Mensch zu seiner Nothdurft oder Ergötzlichkeit nutzt: von Thieren, dem Cameele, dem Rinde, dem Pferde, Hunde u. s. w., die er theils zu seiner Nahrung, theils seinem Dienste so vielfältig gebrauchen und großentheils gar nicht entbehren kann. Von Dingen, deren keines für sich als Zweck anzusehen man Ursache hat, kann das äußere Verhältniß nur hypothetisch für zweckmäßig beurtheilt werden.

Ein Ding seiner innern Form halber, als Naturzweck beurtheilen, ist ganz etwas anders, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten. Zu der letztern Behauptung bedürfen wir nicht bloß den Begriff von einem möglichen Zweck, sondern die Erkenntniß des Endzwecks (scopus) der Natur, welches eine Beziehung derselben auf etwas Uebersinnliches bedarf, die alle unsere teleologische Naturerkenntniß weit übersteigt; denn der Zweck der Existenz der Natur selbst muß über die Natur hinaus gesucht werden. Die innere Form eines bloßen Grashalms kann seinen bloß nach der Regel der Zwecke möglichen Ursprung, für unser menschliches Beurtheilungsvermögen hinreichend, beweisen. Geht man aber davon ab, und sieht nur auf den Gebrauch, den andere Naturwesen davon machen, verläßt also die Betrachtung der innern Organisation und sieht nur auf äußere zweckmäßige Beziehungen, wie das Gras dem Vieh, wie dieses dem Menschen als Mittel zu seiner Existenz nöthig sey; und man sieht nicht, warum es denn nöthig sey, daß Menschen existiren (welches, wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, so leicht nicht zu beantworten seyn möchte): so gelangt man zu keinem categorischen Zwecke, sondern alle diese zweckmäßige Beziehung beruht auf einer immer weiter hinauszusetzenden Bedingung, die als unbedingt (das Da-

seyn

seyn eines Dinges als Endzweck) ganz außerhalb der physisch-teleologischen Weltbetrachtung liegt. Alsdann aber ist ein solches Ding auch nicht Naturzweck; denn es ist (oder seine ganze Gattung) nicht als Naturproduct anzusehen.

Es ist also nur die Materie, sofern sie organisirt ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke nothwendig bey sich führt, weil diese ihre specifische Form zugleich Product der Natur ist. Aber dieser Begriff führt nun nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke; welcher Idee nun aller Mechanism der Natur nach Principien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muß. Das Princip der Vernunft ist ihr als nur subjectiv, d. i. als Maxime zuständig: Alles in der Welt ist irgend wozu gut; Nichts ist in ihr umsonst; und man ist durch das Beyspiel, das die Natur an ihren organischen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten.

Es versteht sich, daß dieses nicht ein Princip für die bestimmende, sondern nur für die reflectirende Urtheilskraft sey, daß es regulativ und nicht

constitutiv sey, und wir dadurch nur einen Leitfaden bekommen, die Naturdinge in Beziehung auf einen Bestimmungsgrund, der schon gegeben ist, nach einer neuen gesetzlichen Ordnung zu betrachten, und die Naturkunde nach einem andern Princip, nähmlich dem der Endursachen, doch unbeschadet dem des Mechanisms ihrer Caussalität, zu erweitern. Uebrigens wird dadurch keinesweges ausgemacht, ob irgend etwas, das wir nach diesem Princip beurtheilen, absichtlich Zweck der Natur sey: ob die Gräser für das Rind oder Schaaf, und ob dieses und die übrigen Naturdinge für den Menschen da sind. Es ist gut, selbst die uns unangenehmen und in besondern Beziehungen zweckwidrigen Dinge auch von dieser Seite zu betrachten. So könnte man z. B. sagen: das Ungeziefer, welches die Menschen in ihren Kleidern, Haaren, oder Bettstellen plagt, sey nach einer weisen Naturanstalt ein Antrieb zur Reinlichkeit, die für sich schon ein wichtiges Mittel der Erhaltung der Gesundheit ist. Oder die Moskitomücken und andere stechende Insecten, welche die Wüsten von Amerika den Wilden so beschwerlich machen, seyen so viel Stacheln der Thätigkeit für diese angehende Menschen, um die Moräste abzuleiten, und die dichten den Luftzug abhaltenden Wälder licht zu machen, und dadurch, ingleichen durch den Anbau des Bodens, ihren Aufenthalt zugleich gesunder

der zu machen. Selbst was dem Menschen in seiner innern Organisation widernatürlich zu seyn scheint, wenn es auf diese Weise behandelt wird, giebt eine unterhaltende, bisweilen auch belehrende Aussicht in eine teleologische Ordnung der Dinge, auf die uns, ohne ein solches Princip, die bloß physische Betrachtung allein nicht führen würde. So wie einige den Bandwurm dem Menschen oder Thiere, dem er beywohnt, gleichsam zum Ersatz eines gewissen Mangels seiner Lebensorganen beygegeben zu seyn urtheilen: so würde ich fragen, ob nicht die Träume (ohne die niemahls der Schlaf ist, ob man sich gleich nur selten derselben erinnert) eine zweckmäßige Anordnung der Natur seyn mögen, indem sie nähmlich bey dem Abspannen aller körperlichen bewegenden Kräfte, dazu dienen, vermittelst der Einbildungskraft und der großen Geschäftigkeit derselben (die in diesem Zustande mehrentheils bis zum Affecte steigt) die Lebensorganen innigst zu bewegen; so wie sie auch bey überfülletem Magen, wo diese Bewegung um desto nöthiger ist, im Nachtschlafe gemeiniglich mit desto mehr Lebhaftigkeit spielt; daß folglich, ohne diese innerlich bewegende Kraft und ermüdende Unruhe, worüber wir die Träume anklagen (die doch in der That vielleicht Heilmittel sind), der Schlaf, selbst im gesunden Zustande, wohl gar ein völliges Erlöschen des Lebens seyn würde.

Auch

Auch Schönheit der Natur, d. i. ihre Zusammenstimmung mit dem freyen Spiele unserer Erkenntnißvermögen in der Auffassung und Beurtheilung ihrer Erscheinung, kann auf die Art als objective Zweckmäßigkeit der Natur in ihrem Ganzen, als System, worin der Mensch ein Glied ist, betrachtet werden; wenn einmahl die teleologische Beurtheilung derselben durch die Naturzwecke, welche uns die organisirten Wesen an die Hand geben, zu der Idee eines großen Systems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können sie als eine Gunst *), die die Natur für uns gehabt hat, betrachten, daß sie über das Nützliche noch Schönheit und Reize so reichlich austheilete, und sie deßhalb lieben

*) In dem ästhetischen Theile wurde gesagt: wir sähen die schöne Natur mit Gunst an, indem wir an ihrer Form ein ganz freyes (uninteressirtes) Wohlgefallen haben. Denn in diesem bloßen Geschmacksurtheile wird gar nicht darauf Rücksicht genommen, zu welchem Zwecke diese Naturschönheiten existiren: ob um uns eine Lust zu erwecken, oder ohne alle Beziehung auf uns als Zwecke. In einem teleologischen Urtheile aber geben wir auch auf diese Beziehung Acht; und da können wir es als Gunst der Natur ansehen, daß sie uns, durch Aufstellung so vieler schönen Gestalten, zur Cultur hat beförderlich seyn wollen.

lieben, so wie, ihrer Unermeßlichkeit wegen, mit Achtung betrachten, und uns selbst in dieser Betrachtung veredelt fühlen: gerade als ob die Natur ganz eigentlich in dieser Absicht ihre herrliche Bühne aufgeschlagen und ausgeschmückt habe.

Wir wollen in diesem §. nichts anders sagen, als daß, wenn wir einmahl an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Producte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe der Endursachen von uns gedacht werden können, wir weiter gehen, und auch die, welche (oder ihr, obgleich zweckmäßiges, Verhältniß) es eben nicht nothwendig machen, über den Mechanism der blind wirkenden Ursachen hinaus ein anderes Princip für ihre Möglichkeit aufzusuchen, dennoch als zu einem System der Zwecke gehörig beurtheilen dürfen; weil uns die erstere Idee schon, was ihren Grund betrift, über die Sinnenwelt hinausführt: da denn die Einheit des übersinnlichen Princips nicht bloß für gewisse Species der Naturwesen, sondern für das Naturganze, als System, auf dieselbe Art als gültig betrachtet werden muß.

§. 68.

Von dem Princip der Teleologie als innerem Princip der Naturwissenschaft.

Die Principien einer Wissenschaft sind derselben entweder innerlich, und werden einheimisch genannt (principia domestica); oder sie sind auf Begriffe, die nur außer ihr Platz finden können, gegründet, und sind auswärtige Principien (peregrina). Wissenschaften, welche die letzteren enthalten, legen ihren Lehren Lehnsätze (Lemmata) zum Grunde; d. i. sie borgen irgend einen Begriff, und mit ihm einen Grund der Anordnung, von einer andern Wissenschaft.

Eine jede Wissenschaft ist für sich ein System; und es ist nicht genug in ihr nach Principien zu bauen und also technisch zu verfahren, sondern man muß mit ihr, als einem für sich bestehenden Gebäude, auch architectonisch zu Werke gehen, und sie nicht, wie einen Anbau und als einen Theil eines andern Gebäudes, sondern als ein Ganzes für sich behandeln, ob man gleich nachher einen Uebergang aus diesem in jenes oder wechselseitig errichten kann.

Wenn man also für die Naturwissenschaft und in ihren Contert den Begriff von Gott hereinbringt, um sich die Zweckmäßigkeit in der Natur erklärlich zu machen, und hernach diese Zweckmäßigkeit wiederum braucht, um zu beweisen, daß ein Gott sey: so ist in keiner von beyden Wissenschaften innerer Bestand; und ein täuschendes Dialele bringt jede in Unsicherheit, dadurch, daß sie ihre Grenzen in einander laufen lassen.

Der Ausdruck eines Zwecks der Natur beugt dieser Verwirrung schon genugsam vor, um Naturwissenschaft und die Veranlassung, die sie zur **teleologischen** Beurtheilung ihrer Gegenstände giebt, nicht mit der Gottesbetrachtung und also einer **theologischen** Ableitung zu vermengen; und man muß es nicht als unbedeutend ansehen, ob man jenen Ausdruck mit dem eines göttlichen Zwecks in der Anordnung der Natur verwechsle, oder wohl gar den letztern für schicklicher und einer frommen Seele angemessener ausgebe, weil es doch am Ende dahin kommen müsse, jene zweckmäßige Formen in der Natur von einem weisen Welturheber abzuleiten; sondern sich sorgfältig und bescheiden auf den Ausdruck, der gerade nur so viel sagt, als wir wissen, nähmlich eines Zwecks der Natur, einschränken. Denn ehe wir noch nach der Ursache der Natur selbst

fragen,

fragen, finden wir in der Natur und dem Laufe ihrer Erzeugung dergleichen Producte, die nach bekannten Erfahrungsgesetzen in ihr erzeugt werden, nach welchen die Naturwissenschaft ihre Gegenstände beurtheilen, mithin auch deren Caussalität nach der Regel der Zwecke in ihr selbst suchen muß. Daher muß sie ihre Grenze nicht überspringen, um das, dessen Begriffe gar keine Erfahrung angemessen seyn kann, und woran man sich allererst nach Vollendung der Naturwissenschaft zu wagen befugt ist, in sie selbst als einheimisches Princip hinein zu ziehen.

Naturbeschaffenheiten, die sich a priori demonstriren, und also ihrer Möglichkeit nach aus allgemeinen Principien ohne allen Beytritt der Erfahrung einsehen lassen, können, ob sie gleich eine technische Zweckmäßigkeit bey sich führen, dennoch, weil sie schlechterdings nothwendig sind, gar nicht zur Teleologie der Natur, als einer in die Physik gehörigen Methode die Fragen derselben aufzulösen, gezählt werden. Arithmetische, geometrische Analogieen, ingleichen allgemeine mechanische Gesetze, so sehr uns auch die Vereinigung verschiedener dem Anschein nach von einander ganz unabhängiger Regeln in einem Princip an ihnen befremdend und bewundernswürdig vorkommen mag, enthalten deßwegen

gen keinen Anspruch darauf, teleologische Erklärungsgründe in der Physik zu seyn; und, wenn sie gleich in der allgemeinen Theorie der Zweckmäßigkeit der Dinge der Natur überhaupt mit in Betrachtung gezogen zu werden verdienen, so würde diese doch anderwärts hin, nähmlich in die Metaphysik gehören, und kein inneres Princip der Naturwissenschaft ausmachen: wie es wohl mit den empirischen Gesetzen der Naturzwecke an organisirten Wesen nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich ist, die teleologische **Beurtheilungsart** zum Princip der Naturlehre in Ansehung einer eigenen Classe ihrer Gegenstände zu gebrauchen.

Damit nun Physik sich genau in ihren Grenzen halte, so abstrahirt sie von der Frage, ob die Naturzwecke es **absichtlich** oder **unabsichtlich** sind, gänzlich; denn das würde Einmengung in ein fremdes Geschäft (nähmlich das der Metaphysik) seyn. Genug es sind nach Naturgesetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Princip denken können, einzig und allein **erklärbare**, und bloß auf diese Weise ihrer innern Form nach, sogar auch nur innerlich **erkennbare** Gegenstände. Um sich also auch nicht der mindesten Anmaßung, als wollte man etwas, was gar nicht in die Physik gehört, nähmlich eine übernatürliche Ursache, unter unsere

Er=

Erkenntnißgründe mischen, verdächtig zu machen; spricht man in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmäßigkeit in ihr absichtlich sey, aber doch zugleich so, daß man der Natur, d. i. der Materie, diese Absicht beylegt; wodurch man (weil hierüber kein Mißverstand Statt finden kann, indem von selbst schon keiner einem leblosen Stoffe Absicht in eigentlicher Bedeutung des Worts beylegen wird) anzeigen will, daß dieses Wort hier nur ein Princip der reflectirenden nicht der bestimmenden Urtheilskraft bedeute, und also keinen besondern Grund der Caussalität einführen solle, sondern auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letzteren, selbst zur empirischen Aufsuchung aller besondern Gesetze der Natur, zu ergänzen. Daher spricht man in der Teleologie, so fern sie zur Physik gezogen wird, ganz recht von der Weisheit, der Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wohlthätigkeit der Natur, ohne dadurch aus ihr ein verständiges Wesen zu machen (weil das ungereimt wäre); aber auch ohne sich zu erkühnen, ein anderes verständiges Wesen über sie, als Werkmeister, setzen zu wollen, weil dieses vermessen *) seyn würde: sondern

*) Das deutsche Wort vermessen ist ein gutes bedeutungsvolles Wort. Ein Urtheil, bey welchem

dern es soll dadurch nur eine Art der Caussalität der Natur, nach einer Analogie mit der unsrigen im technischen Gebrauche der Vernunft, bezeichnet werden, um die Regel, wornach gewissen Producten der Natur nachgeforscht werden muß, vor Augen zu haben.

Warum aber macht doch die Teleologie gewöhnlich keinen eigenen Theil der theoretischen Naturwissenschaft aus, sondern wird zur Theologie als Propädevtik oder Uebergang gezogen? Dieses geschieht, um das Studium der Natur nach ihrem Mechanism an demjenigen fest zu halten, was wir unserer Beobachtung oder den Experimenten so unterwerfen können, daß wir es gleich der Natur, wenigstens der Aehnlichkeit der Gesetze nach, selbst hervorbringen könnten; denn nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst ma-

chen

man das Längenmaß seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergißt, kann bisweilen sehr demüthig klingen, und macht doch große Ansprüche, und ist doch sehr vermessen. Von der Art sind die meisten, wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen.

chen und zu Stande bringen kann. Organisation aber, als innerer Zweck der Natur, übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst: und was äußere für zweckmäßig gehaltene Natureinrichtungen betrift (z. B. Winde, Regen u. d. gl.), so betrachtet die Physik wohl den Mechanism derselben; aber ihre Beziehung auf Zwecke, so fern diese eine zur Ursache nothwendig gehörige Bedingung seyn soll, kann sie gar nicht darstellen, weil diese Nothwendigkeit der Verknüpfung gänzlich die Verbindung unserer Begriffe, und nicht die Beschaffenheit der Dinge, angeht.

Zwey=

Zweyter Abschnitt.
Dialectik
der
teleologischen Urtheilskraft.

§. 69.

Was eine Antinomie der Urtheilskraft sey?

Die bestimmende Urtheilskraft hat für sich keine Principien, welche **Begriffe von Objecten** gründen. Sie ist keine Avtonomie; denn sie subsumirt nur unter gegebenen Gesetzen, oder Begriffen, als Principien. Eben darum ist sie auch keiner Gefahr ihrer eigenen Antinomie und einem Widerstreit ihrer Principien ausgesetzt. So war die transscendentale Urtheilskraft, welche die Bedingungen unter Categorieen zu subsumiren enthielt, für sich nicht **nomothetisch**; sondern nannte nur die Bedingungen der sinn-

sinnlichen Anschauung, unter welchen einem gegebenen Begriffe, als Gesetze des Verstandes, Realität (Anwendung) gegeben werden kann: worüber sie niemahls mit sich selbst in Uneinigkeit (wenigstens den Principien nach) gerathen konnte.

Allein die **reflectirende** Urtheilskraft soll unter einem Gesetze subsumiren, welches noch nicht gegeben und also in der That nur ein Princip der Reflexion über Gegenstände ist, für die es uns objectiv gänzlich an einem Gesetze mangelt, oder an einem Begriffe vom Object, der zum Princip für vorkommende Fälle hinreichend wäre. Da nun kein Gebrauch der Erkenntnißvermögen ohne Principien verstattet werden darf, so wird die reflectirende Urtheilskraft in solchen Fällen ihr selbst zum Princip dienen müssen: welches, weil es nicht objectiv ist, und keinen für die Absicht hinreichenden Erkenntnißgrund des Objects unterlegen kann, als bloß subjectives Princip, zum zweckmäßigen Gebrauche der Erkenntnißvermögen, nähmlich über eine Art Gegenstände zu reflectiren, dienen soll. Also hat in Beziehung auf solche Fälle die reflectirende Urtheilskraft ihre Maximen, und zwar nothwendige, zum Behuf der Erkenntniß der Naturgesetze in der Erfahrung, um vermittelst derselben zu Begriffen zu gelangen, sollten diese auch Vernunftbegriffe seyn;

wenn

wenn sie solcher durchaus bedarf, um die Natur nach ihren empirischen Gesetzen bloß kennen zu lernen. — Zwischen diesen nothwendigen Maximen der reflectirenden Urtheilskraft kann nun ein Widerstreit, mithin eine Antinomie, Statt finden; worauf sich eine Dialectik gründet, die, wenn jede von zwey einander widerstreitenden Maximen in der Natur der Erkenntnißvermögen ihren Grund hat, eine natürliche Dialectik genannt werden kann, und ein unvermeidlicher Schein, den man in der Critik entblößen und auflösen muß, damit er nicht betriege.

§. 70.

Vorstellung dieser Antinomie.

So fern die Vernunft es mit der Natur, als Inbegriff der Gegenstände äußerer Sinne, zu thun hat, kann sie sich auf Gesetze gründen, die der Verstand theils selbst a priori der Natur vorschreibt, theils durch die in der Erfahrung vorkommenden empirischen Bestimmungen, ins Unabsehliche erweitern kann. Zur Anwendung der erstern Art von Gesetzen, nähmlich den **allgemeinen** der materiellen Natur überhaupt, braucht die Urtheilskraft kein besonderes Princip der Reflexion; denn da ist sie bestimmend, weil ihr ein objectives Princip durch den

Ver=

Verstand gegeben ist. Aber, was die besondern Gesetze betrifft, die uns nur durch Erfahrung kund werden können, so kann unter ihnen eine so große Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit seyn, daß die Urtheilskraft sich selbst zum Princip dienen muß, um auch nur in den Erscheinungen der Natur nach einem Gesetze zu forschen und es auszuspähen, indem sie ein solches zum Leitfaden bedarf, wenn sie eine zusammenhangende Erfahrungserkenntniß nach einer durchgängigen Gesetzmäßigkeit der Natur, die Einheit derselben nach empirischen Gesetzen, auch nur hoffen soll. Bey dieser zufälligen Einheit der besonderen Gesetze kann es sich nun zutragen: daß die Urtheilskraft in ihrer Reflexion von zwey Maximen ausgeht, deren eine ihr der bloße Verstand a priori an die Hand giebt; die andere aber durch besondere Erfahrungen veranlaßt wird, welche die Vernunft ins Spiel bringen, um nach einem besondern Princip die Beurtheilung der körperlichen Natur und ihrer Gesetze anzustellen. Da trift es sich dann, daß diese zweyerley Maximen nicht wohl neben einander bestehen zu können den Anschein haben, mithin sich eine Dialectik hervorthut, welche die Urtheilskraft in dem Princip ihrer Reflexion irre macht.

Die erste **Maxime** derselben ist der **Satz**: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß, als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich, beurtheilt werden.

Die zweyte **Maxime** ist der **Gegensatz**: Einige Producte der materiellen Natur können nicht, als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich, beurtheilt werden (ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Caussalität, nähmlich das der Endursachen).

Wenn man diese regulativen Grundsätze für die Nachforschung nun in constitutive, der Möglichkeit der Objecte selbst, verwandelte, so würden sie so lauten:

Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich.

Gegensatz: Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich.

In dieser letzteren Qualität, als objective Principien für die bestimmende Urtheilskraft, würden sie einander widersprechen, mithin einer von beyden Sätzen nothwendig falsch seyn; aber das wäre alsdann

zwar

zwar eine Antinomie, doch nicht der Urtheilskraft, sondern ein Widerstreit in der Gesetzgebung der Vernunft. Die Vernunft kann aber weder den einen noch den andern dieser Grundsätze beweisen; weil wir von Möglichkeit der Dinge nach bloß empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Princip a priori haben können.

Was dagegen die zuerst vorgetragene Maxime einer reflectirenden Urtheilskraft betrift, so enthält sie in der That gar keinen Widerspruch. Denn wenn ich sage: ich muß alle Ereignisse in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen, als Producte derselben, ihrer Möglichkeit nach, nach bloß mechanischen Gesetzen **beurtheilen**; so sage ich damit nicht: sie **sind darnach allein** (ausschließungsweise von jeder andern Art Caussalität) **möglich**; sondern das will nur anzeigen, **ich** soll jederzeit über dieselben **nach dem Princip** des bloßen Mechanisms der Natur **reflectiren**, und mithin diesem, so weit ich kann, nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntniß geben kann. Dieses hindert nun die zweyte Maxime, bey gelegentlicher Veranlassung, nicht, nähmlich bey einigen Naturformen (und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur) nach einem Princip zu spüren, und über sie zu reflectiren,

welches von der Erklärung nach dem Mechanism der Natur ganz verschieden ist, nähmlich dem Princip der Endursachen. Denn die Reflexion nach der ersten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es gebothen, sie, so weit man kann, zu verfolgen; auch wird dadurch nicht gesagt, daß, nach dem Mechanism der Natur, jene Formen nicht möglich wären. Nur wird behauptet, daß **die menschliche Vernunft**, in Befolgung derselben und auf diese Art, niemahls von dem, was das Specifische eines Naturzwecks ausmacht, den mindesten Grund, wohl aber andere Erkenntnisse von Naturgesetzen wird auffinden können; wobey es als unausgemacht dahin gestellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Princip zusammen hängen mögen: nur daß unsere Vernunft sie in einem solchen nicht zu vereinigen im Stande ist, und die Urtheilskraft also, als (aus einem subjectiven Grunde) **reflectirende**, nicht als (einem objectiven Princip der Möglichkeit der Dinge an sich zufolge) bestimmende Urtheilskraft, genöthigt ist, für gewisse Formen in der Natur ein anderes Princip, als das des Naturmechanisms zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken.

§. 71.

§. 71.

Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie.

Wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organisirten Naturproducte durch den bloßen Mechanism der Natur keinesweges beweisen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der besondern Naturgesetze, die für uns zufällig sind, da sie nur empirisch erkannt werden, ihrem ersten innern Grunde nach nicht einsehen, und so das innere durchgängig zureichende Princip der Möglichkeit einer Natur (welches im Uebersinnlichen liegt) schlechterdings nicht erreichen können. Ob also das productive Vermögen der Natur auch für dasjenige, was wir, als nach der Idee von Zwecken geformt oder verbunden, beurtheilen, nicht eben so gut, als für das, wozu wir bloß ein Maschinenwesen der Natur zu bedürfen glauben, zulange; und ob in der That für Dinge als eigentliche Naturzwecke (wie wir sie nothwendig beurtheilen müssen) eine ganz andere Art von ursprünglicher Caussalität, die gar nicht in der materiellen Natur oder ihrem intelligibelen Substrat enthalten seyn kann, nähmlich ein architectonischer Verstand zum Grunde liege: darüber kann unsere in Ansehung des Begriffs der Caussalität, wenn er

a priori

a priori specificirt werden soll, sehr enge eingeschränkte Vernunft schlechterdings keine Auskunft geben. — Aber daß, respectiv auf unser Erkenntnißvermögen, der bloße Mechanism der Natur für die Erzeugung organisirter Wesen auch keinen Erklärungsgrund abgeben könne, ist eben so ungezweifelt gewiß. **Für die reflectirende Urtheilskraft** ist also das ein ganz richtiger Grundsatz: daß für die so offenbare Verknüpfung der Dinge nach Endursachen eine vom Mechanism unterschiedene Caussalität, nähmlich einer nach Zwecken handelnden (verständigen) Weltursache gedacht werden müsse; so übereilt und unerweislich er auch **für die bestimmende** seyn würde. In dem ersteren Falle ist er bloße Maxime der Urtheilskraft, wobey der Begriff jener Caussalität eine bloße Idee ist, der man keinesweges Realität zuzugestehen unternimmt, sondern sie nur zum Leitfaden der Reflexion braucht, die dabey für alle mechanische Erklärungsgründe immer offen bleibt, und sich nicht aus der Sinnenwelt verliert; im zweyten Falle würde der Grundsatz ein objectives Princip seyn, das die Vernunft vorschriebe und dem die Urtheilskraft sich bestimmend unterwerfen müßte, wobey sie aber über die Sinnenwelt hinaus sich ins Ueberschwengliche verliert, und vielleicht irre geführt wird.

Aller Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart beruht also darauf; daß man einen Grundsatz der reflectirenden Urtheilskraft mit dem der bestimmenden, und die **Avtonomie** der ersteren (die bloß subjectiv für unsern Vernunftgebrauch in Ansehung der besondern Erfahrungsgesetze gilt) mit der **Heteronomie** der anderen, welche sich nach den von dem Verstande gegebenen (allgemeinen oder besondern) Gesetzen richten muß, verwechselt.

§. 72.

Von den mancherley Systemen über die Zweckmäßigkeit der Natur.

Die Richtigkeit des Grundsatzes: daß über gewisse Dinge der Natur (organisirte Wesen) und ihre Möglichkeit nach dem Begriffe von Endursachen geurtheilt werden müsse, selbst auch nur wenn man, um ihre Beschaffenheit durch Beobachtung kennen zu lernen, einen **Leitfaden** verlangt, ohne sich bis zur Untersuchung über ihren ersten Ursprung zu versteigen, hat noch niemand bezweifelt. Die Frage kann also nur seyn: ob dieser Grundsatz bloß subjectiv gültig: d. i. bloß Maxime unserer Ur-

Urtheilskraft oder ein objectives Princip der Natur sey, nach welchem ihr, außer ihrem Mechanism (nach bloßen Bewegungsgesetzen), noch eine andere Art von Caussalität zukomme, nähmlich die der Endursachen, unter denen jene (der bewegenden Kräfte) nur als Mittelursache ständen.

Nun könnte man diese Frage, oder Aufgabe für die Speculation, gänzlich unausgemacht und unaufgelöset lassen; weil, wenn wir uns mit der letzteren innerhalb den Grenzen der bloßen Naturerkenntniß begnügen, wir an jenen Maximen genug haben, um die Natur, so weit als menschliche Kräfte reichen, zu studiren und ihren verborgensten Geheimnissen nachzuspüren. Es ist also wohl eine gewisse Ahnung unserer Vernunft, oder ein von der Natur uns gleichsam gegebener Wink, daß wir vermittelst jenes Begriffs von Endursachen wohl gar über die Natur hinauslangen und sie selbst an den höchsten Punct in der Reihe der Ursachen knüpfen könnten, wenn wir die Nachforschung der Natur (ob wir gleich darin noch nicht weit gekommen sind) verließen, oder wenigstens einige Zeit aussetzten, und vorher, worauf jener Fremdling in der Naturwissenschaft, nähmlich der Begriff der Naturzwecke, führe, zu erkunden versuchten.

Hier müßte nun freylich jene unbestrittene Maxime in die ein weites Feld zu Streitigkeiten eröffnende Aufgabe übergehen: Ob die Zweckverknüpfung in der Natur eine besondere Art der Caussalität für dieselbe **beweise**; oder ob sie, an sich und nach objectiven Principien betrachtet, nicht vielmehr mit dem Mechanism der Natur einerley sey, oder auf einem und demselben Grunde beruhe: nur daß wir, da dieser für unsere Nachforschung in manchen Naturproducten oft zu tief versteckt ist, es mit einem subjectiven Princip, nähmlich dem der Kunst, d. i. der Caussalität nach Ideen versuchen, um sie der Natur der Analogie nach unterzulegen; welche Nothhülfe uns auch in vielen Fällen gelingt, in einigen zwar zu mißlingen scheint, auf alle Fälle aber nicht berechtigt, eine besondere von der Caussalität nach bloß mechanischen Gesetzen der Natur selbst unterschiedene, Wirkungsart in die Naturwissenschaft einzuführen. Wir wollen, indem wir das Verfahren (die Caussalität) der Natur, wegen des Zweckähnlichen, welches wir in ihren Producten finden, Technik nennen, diese in die **absichtliche** (technica intentionalis), und in die **unabsichtliche** (technica naturalis), eintheilen. Die erste soll bedeuten: daß das productive Vermögen der Natur nach Endursachen für eine besondere Art von Caussalität gehalten werden müsse; die zweyte: daß sie mit dem Mechanism der

Natur im Grunde ganz einerley sey, und das zufällige Zusammentreffen mit unseren Kunstbegriffen und ihren Regeln, als bloß subjective Bedingung sie zu beurtheilen, fälschlich für eine besondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde.

Wenn wir jetzt von den Systemen der Naturerklärung in Ansehung der Endursachen reden, so muß man wohl bemerken: daß sie insgesammt dogmatisch, d. i. über objective Principien der Möglichkeit der Dinge, es sey durch absichtlich oder lauter unabsichtlich wirkende Ursachen, unter einander streitig sind, nicht aber etwa über die subjective Maxime, über die Ursache solcher zweckmäßigen Producte bloß zu urtheilen: in welchem letztern Falle **disparate** Principien noch wohl vereinigt werden könnten, anstatt daß im ersteren **contradictorisch-entgegengesetzte** einander aufheben und neben sich nicht bestehen können.

Die Systeme in Ansehung der Technik der Natur, d. i. ihrer productiven Kraft nach der Regel der Zwecke, sind zweyfach: des **Idealismus**, oder des **Realismus** der Naturzwecke. Der erstere ist die Behauptung: daß alle Zweckmäßigkeit der Natur **unabsichtlich**; der zweyte: daß einige derselben (in organisirten Wesen) **absichtlich** sey; woraus denn

auch

auch die als Hypothese gegründete Folge gezogen werden könnte, daß die Technik der Natur, auch, was alle andere Producte derselben in Beziehung auf das Naturganze betrift, absichtlich, d. i. Zweck, sey.

1) Der **Idealism** der Zweckmäßigkeit (ich verstehe hier immer die objective) ist nun entweder der der **Casualität**, oder der **Fatalität** der Naturbestimmung in der zweckmäßigen Form ihrer Producte. Das erstere Princip betrifft die Beziehung der Materie auf den physischen Grund ihrer Form, nähmlich die Bewegungsgesetze; das zweyte, auf ihren und der ganzen Natur **hyperphysischen** Grund. Das System der **Casualität**, welches dem Epicur oder Democritus beygelegt wird, ist, nach dem Buchstaben genommen, so offenbar ungereimt, daß es uns nicht aufhalten darf; dagegen ist das System der Fatalität (wovon man den Spinoza zum Urheber macht, ob es gleich allem Ansehen nach viel älter ist), welches sich auf etwas Uebersinnliches beruft, wohin also unsere Einsicht nicht reicht, so leicht nicht zu widerlegen: darum, weil sein Begriff von dem Urwesen gar nicht zu verstehen ist. So viel ist aber klar: daß die Zweckverbindung in der Welt in demselben als unabsichtlich angenommen werden muß (weil sie von einem Urwesen, aber

nicht von seinem Verstande, mithin keiner Absicht desselben, sondern aus der Nothwendigkeit seiner Natur und der davon abstammenden Welteinheit abgeleitet wird), mithin der Fatalismus der Zweckmäßigkeit zugleich ein Idealism derselben ist.

2) Der **Realism** der Zweckmäßigkeit der Natur ist auch entweder physisch oder hyperphysisch. Der erste gründet die Zwecke in der Natur auf dem Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, dem **Leben der Materie** (in ihr, oder auch durch ein belebendes inneres Princip, eine Weltseele); und heißt der **Hylozoism**. Der zweyte leitet sie von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglich lebenden) verständigen Wesen ab; und ist der **Theism** *).

§. 73.

*) Man sieht hieraus: daß in den meisten speculativen Dingen der reinen Vernunft, was die dogmatischen Behauptungen betrifft, die philosophischen Schulen gemeiniglich alle Auflösungen, die über eine gewisse Frage möglich sind, versucht haben. So hat man über die Zweckmäßigkeit der Natur bald entweder die leblose Materie, oder einen leblosen Gott, bald eine lebende Materie, oder auch einen lebendigen Gott zu diesem Behufe versucht.

Für

§. 73.

Keines der obigen Systeme leistet das was es vorgiebt.

Was wollen alle jene Systeme? Sie wollen unsere teleologischen Urtheile über die Natur erklären, und gehen damit so zu Werke, daß ein Theil die Wahrheit derselben läugnet, mithin sie für einen Idealism der Natur (als Kunst vorgestellt) erklärt; der andere Theil sie als wahr anerkennt, und die Möglichkeit einer Natur nach der Idee der Endursachen darzuthun verspricht.

1) Die für den Idealism der Endursachen in der Natur streitenden Systeme lassen nun einerseits zwar an dem Princip derselben eine Caussalität nach Bewegungsgesetzen zu (durch welche die Naturdinge zweckmäßig existiren); aber sie läugnen an ihr die Intentionalität, d. i. daß sie absichtlich zu dieser ihrer

Für uns bleibt nichts übrig, als, wenn es Noth thun sollte, von allen diesen objectiven Behauptungen abzugehen, und unser Urtheil bloß in Beziehung auf unsere Erkenntnißvermögen critisch zu erwägen, um ihrem Princip eine, wo nicht dogmatische, doch zum sichern Vernunftgebrauch hinreichende Gültigkeit einer Maxime zu verschaffen.

ihrer zweckmäßigen Hervorbringung bestimmt, oder, mit anderen Worten, ein Zweck die Ursache sey. Dieses ist die Erklärungsart **Epicurs**, nach welcher der Unterschied einer Technik der Natur von der bloßen Mechanik gänzlich abgeläugnet wird, und nicht allein für die Uebereinstimmung der erzeugten Producte mit unsern Begriffen vom Zwecke, mithin für die Technik, sondern selbst für die Bestimmung der Ursachen dieser Erzeugung nach Bewegungsgesetzen, mithin ihre Mechanik, der blinde Zufall zum Erklärungsgrunde angenommen, also nichts, auch nicht einmahl der Schein in unserm teleologischen Urtheile erklärt, mithin der vorgebliche Idealism in demselben keinesweges dargethan wird.

Andererseits, will **Spinoza** uns aller Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben, und dieser Idee alle Realität nehmen, daß er sie überhaupt nicht für Producte, sondern für einem Urwesen inhärirende Accidenzen gelten läßt, und diesem Wesen, als Substrat jener Naturdinge, in Ansehung derselben nicht Caussalität, sondern bloß Subsistenz beylegt, und (wegen der unbedingten Nothwendigkeit desselben, sammt allen Naturdingen, als ihm inhärirenden Accidenzen) den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmäßigkeit erforderlich ist,

sichert, aber zugleich die Zufälligkeit derselben, ohne die keine Zweckeinheit gedacht werden kann, entreißt, und mit ihr alles Absichtliche, so wie dem Urgrunde der Naturdinge allen Verstand, wegnimmt.

Der Spinozism leistet aber das nicht, was er will. Er will einen Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht läugnet) der Dinge der Natur angeben, und nennt bloß die Einheit des Subjects, dem sie alle inhäriren. Aber, wenn man ihm auch diese Art zu existiren für die Weltwesen einräumt, so ist doch jene ontologische Einheit darum noch nicht sofort **Zweckeinheit**, und macht diese keinesweges begreiflich. Die letztere ist nähmlich eine ganz besondere Art derselben, die aus der Verknüpfung der Dinge (Weltwesen) in einem Subjecte (dem Urwesen) gar nicht folgt, sondern durchaus die Beziehung auf eine **Ursache**, die Verstand hat, bey sich führt, und selbst, wenn man alle diese Dinge in einem einfachen Subjecte vereinigte, doch niemahls eine Zweckbeziehung darstellt: wofern man unter ihnen nicht erstlich innere **Wirkungen** der Substanz, als einer **Ursache**; zweytens eben derselben, als Ursache **durch ihren Verstand**, denkt. Ohne diese formalen Bedingungen ist alle Einheit bloße Naturnothwendigkeit; und, wird sie gleichwohl Dingen

gen beygelegt, die wir als außer einander vorstellen, blinde Nothwendigkeit. Will man aber das, was die Schule die transscendentale Vollkommenheit der Dinge (in Beziehung auf ihr eigenes Wesen) nennt, nach welcher alle Dinge alles an sich haben, was erfordert wird, um so ein Ding und kein anderes zu seyn, Zweckmäßigkeit der Natur nennen: so ist das ein kindisches Spielwerk mit Worten statt Begriffen. Denn, wenn alle Dinge als Zwecke gedacht werden müssen, also ein Ding seyn und Zweck seyn einerley ist, so giebt es im Grunde nichts, was besonders als Zweck vorgestellt zu werden verdiente.

Man sieht hieraus wohl: daß Spinoza dadurch, daß er unsere Begriffe von dem Zweckmäßigen in der Natur auf das Bewußtseyn unserer selbst in einem allbefassenden (doch zugleich einfachen) Wesen zurückführte, und jene Form bloß in der Einheit der letztern suchte, nicht den Realism, sondern bloß den Idealism der Zweckmäßigkeit derselben zu behaupten die Absicht haben mußte, diese aber selbst doch nicht bewerkstelligen konnte, weil die bloße Vorstellung der Einheit des Substrats auch nicht einmahl die Idee von einer, auch nur unabsichtlichen, Zweckmäßigkeit bewirken kann.

2) Die, welche den Realism der Naturzwecke nicht bloß behaupten, sondern ihn auch zu erklären vermeinen, glauben eine besondere Art der Caussalität, nähmlich absichtlich wirkender Ursachen, wenigstens ihrer Möglichkeit nach einsehen zu können; sonst könnten sie es nicht unternehmen jene erklären zu wollen. Denn zur Befugniß selbst der gewagtesten Hypothese, muß wenigstens die **Möglichkeit** dessen, was man als Grund annimmt, gewiß seyn, und man muß dem Begriffe desselben seine objective Realität sichern können.

Aber die Möglichkeit einer lebenden Materie (deren Begriff einen Widerspruch enthält, weil Leblosigkeit, inertia, den wesentlichen Character derselben ausmacht) läßt sich nicht einmahl denken; die einer belebten Materie und der gesammten Natur, als eines Thiers, kann nur sofern (zum Behuf einer Hypothese der Zweckmäßigkeit im Großen der Natur) dürftiger Weise gebraucht werden, als sie uns an der Organisation derselben, im Kleinen, in der Erfahrung offenbart wird, keinesweges aber a priori ihrer Möglichkeit nach eingesehen werden. Es muß also ein Zirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmäßigkeit der Natur an organisirten Wesen aus dem Leben der Materie ableiten will, und dieses Leben wiederum nicht anders als in or-

ganisirten Wesen kennt, also ohne dergleichen Erfahrung sich keinen Begriff von der Möglichkeit derselben machen kann. Der Hylozoism leistet also das nicht, was er verspricht.

Der Theism kann endlich die Möglichkeit der Naturzwecke als einen Schlüssel zur Teleologie eben so wenig dogmatisch begründen; ob er zwar vor allen Erklärungsgründen derselben darin den Vorzug hat, daß er durch einen Verstand, den er dem Urwesen beylegt, die Zweckmäßigkeit der Natur dem Idealism am besten entreißt, und eine absichtliche Caussalität für die Erzeugung derselben einführt.

Denn da müßte allererst, für die bestimmende Urtheilskraft hinreichend, die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie durch den bloßen Mechanism derselben bewiesen werden, um berechtigt zu seyn den Grund derselben über die Natur hinaus auf bestimmte Weise zu setzen. Wir können aber nichts weiter herausbringen, als daß nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnißvermögen (indem wir den ersten inneren Grund selbst dieses Mechanisms nicht einsehen) wir auf keinerley Weise in der Materie ein Princip bestimmter Zweckbeziehungen suchen müssen, sondern für uns keine andere Beurtheilungsart der Erzeugung ihrer Producte, als Natur-

zwecke

zwecke, übrig bleibe, als die durch einen obersten Verstand als Weltursache. Das ist aber nur ein Grund für die reflectirende, nicht für die bestimmende Urtheilskraft, und kann schlechterdings zu keiner objectiven Behaugtung berechtigen.

§. 74.

Die Ursache der Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatisch zu behandeln, ist die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks.

Wir verfahren mit einem Begriffe (wenn er gleich empirisch bedingt seyn sollte) dogmatisch, wenn wir ihn als unter einem anderen Begriffe des Objects, der ein Princip der Vernunft ausmacht, enthalten betrachten, und ihn diesem gemäß bestimmen. Wir verfahren aber mit ihm bloß critisch, wenn wir ihn nur in Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen, mithin auf die subjectiven Bedingungen ihn zu denken, betrachten, ohne es zu unternehmen über sein Object, etwas zu entscheiden. Das dogmatische Verfahren mit einem Begriffe ist also dasjenige, welches für die bestimmende, das critische das, welches bloß für die reflectirende Urtheilskraft gesetzmäßig ist.

Nun ist der Begriff von einem Dinge als Naturzwecke ein Begriff, der die Natur unter eine Caussalität, die nur durch Vernunft denkbar ist, subsumirt, um nach diesem Princip über das, was vom Objecte in der Erfahrung gegeben ist, zu urtheilen. Um ihn aber dogmatisch für die bestimmende Urtheilskraft zu gebrauchen, mußten wir der objectiven Realität dieses Begriffs zuvor versichert seyn, weil wir sonst kein Naturding unter ihm subsumiren könnten. Der Begriff eines Dinges als Naturzwecks ist aber zwar ein empirisch bedingter, d. i. nur unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglicher, aber doch von derselben nicht zu abstrahirender, sondern nur nach einem Vernunftprincip in der Beurtheilung des Gegenstandes möglicher Begriff. Er kann also als ein solches Princip seiner objectiven Realität nach (d. i. daß ihm gemäß ein Object möglich sey) gar nicht eingesehen und dogmatisch begründet werden; und wir wissen nicht, ob er bloß ein vernünftelnder und objectiv leerer (conceptus ratiocinans), oder ein Vernunftbegriff, ein Erkenntniß gründender, von der Vernunft bestätigter (conceptus ratiocinatus) sey. Also kann er nicht dogmatisch für die bestimmende Urtheilskraft behandelt werden: d. i. es kann nicht allein nicht ausgemacht werden, ob Dinge der Natur, als Naturzwecke betrachtet, für ihre Erzeugung eine

Caussa=

Caussalität von ganz besonderer Art (die nach Absichten) erfordern, oder nicht; sondern es kann auch nicht einmahl darnach gefragt werden, weil der Begriff eines Naturzwecks seiner objectiven Realität nach durch die Vernunft gar nicht erweislich ist (d. i. er ist nicht für die bestimmende Urtheilskraft constitutiv, sondern für die reflectirende bloß regulativ).

Daß er es aber nicht sey, ist daraus klar, weil er, als Begriff von einem **Naturproduct**, Naturnothwendigkeit und doch zugleich eine Zufälligkeit der Form des Objects (in Beziehung auf bloße Gesetze der Natur) an eben demselben Dinge als Zweck in sich faßt; folglich, wenn hierin kein Widerspruch seyn soll, einen Grund für die Möglichkeit des Dinges in der Natur, und doch auch einen Grund der Möglichkeit dieser Natur selbst und ihrer Beziehung auf etwas, das nicht empirisch erkennbare Natur (übersinnlich) mithin für uns gar nicht erkennbar ist, enthalten muß, um nach einer andern Art Caussalität als der des Naturmechanisms beurtheilt zu werden, wenn man seine Möglichkeit ausmachen will. Da also der Begriff eines Dinges, als Naturzwecks, für die **bestimmende Urtheilskraft** überschwenglich ist, wenn man das Object durch die Vernunft betrachtet (ob er zwar

für

für die reflectirende Urtheilskraft in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung immanent seyn mag), mithin ihm für bestimmende Urtheile die objective Realität nicht verschaft werden kann: so ist hieraus begreiflich, wie alle Systeme, die man für die dogmatische Behandlung des Begriffs der Naturzwecke und der Natur, als eines durch Endursachen zusammenhängenden Ganzen, nur immer entwerfen mag, weder objectiv bejahend, noch objectiv verneinend, irgend etwas entscheiden können; weil, wenn Dinge unter einem Begriffe, der bloß problematisch ist, subsumirt werden, die synthetischen Prädicate desselben (z. B. hier: ob der Zweck der Natur, den wir uns zu der Erzeugung der Dinge denken, absichtlich oder unabsichtlich sey) eben solche (problematische) Urtheile, sie mögen nun bejahend oder verneinend seyn, vom Object abgeben müssen, indem man nicht weiß, ob man über Etwas oder Nichts urtheilt. Der Begriff einer Caussalität durch Zwecke (der Kunst) hat allerdings objective Realität, der einer Caussalität nach dem Mechanism der Natur eben sowohl. Aber der Begriff einer Caussalität der Natur nach der Regel der Zwecke, noch mehr aber eines Wesens, dergleichen uns gar nicht in der Erfahrung gegeben werden kann, nähmlich eines solchen, als Urgrundes der Natur: kann zwar ohne Widerspruch gedacht werden, aber zu dogmatischen

Be-

Bestimmungen doch nicht taugen; weil ihm, da er nicht aus der Erfahrung gezogen werden kann, auch zur Möglichkeit derselben nicht erforderlich ist, seine objective Realität durch nichts gesichert werden kann. Geschähe dieses aber auch; wie kann ich Dinge, die für Producte göttlicher Kunst bestimmt angegeben werden, noch unter Producte der Natur zählen, deren Unfähigkeit, dergleichen nach ihren Gesetzen hervorzubringen, eben die Berufung auf eine von ihr unterschiedene Ursache nothwendig machte?

§. 75.

Der Begriff einer objectiven Zweckmäßigkeit der Natur ist ein critisches Princip der Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft.

Es ist doch etwas ganz Anderes, ob ich sage: die Erzeugung gewisser Dinge der Natur, oder auch der gesammten Natur, ist nur durch eine Ursache, die sich nach Absichten zum Handeln bestimmt, möglich; oder: ich kann **nach der eigenthümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnißvermögen** über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urtheilen, als wenn ich mir zu dieser

eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Caussalität eines Verstandes, productiv ist. Im ersteren Falle will ich etwas über das Object ausmachen, und bin verbunden, die objective Realität eines angenommenen Begriffs darzuthnn; im zweyten bestimmt die Vernunft nur den Gebrauch meiner Erkenntnißvermögen, angemessen ihrer Eigenthümlichkeit, und den wesentlichen Bedingungen, ihres Umfanges sowohl, als ihrer Schranken. Also ist das erste Princip ein **objectiver** Grundsatz für die bestimmende, das zweyte ein subjectiver Grundsatz bloß für die reflectirende Urtheilskraft, mithin eine Maxime derselben, die ihr die Vernunft auferlegt.

Wir haben nähmlich unentbehrlich nöthig, der Natur den Begriff einer Absicht unterzulegen, wenn wir ihr auch nur in ihren organisirten Producten durch fortgesetzte Beobachtung nachforschen wollen; und dieser Begriff ist also schon für den Erfahrungsgebrauch unserer Vernunft eine schlechterdings nothwendige Maxime. Es ist offenbar: daß, da einmahl ein solcher Leitfaden die Natur zu studiren aufgenommen und bewährt gefunden ist, wir die gedachte Maxime der Urtheilskraft auch am Ganzen der Natur wenigstens versuchen müssen, weil sich nach derselben noch manche Gesetze derselben dürften auffin-

den lassen, die uns, nach der Beschränkung unserer Einsichten in das Innere des Mechanismus derselben, sonst verborgen bleiben würden. Aber in Ansehung des letztern Gebrauchs ist jene Maxime der Urtheilskraft zwar nützlich, aber nicht unentbehrlich, weil uns die Natur im Ganzen als organisirt (in der oben angeführten engsten Bedeutung des Worts) nicht gegeben ist. Hingegen in Ansehung der Producte derselben, welche nur als absichtlich so und nicht anders geformt müssen beurtheilt werden, um auch nur eine Erfahrungserkenntniß ihrer innern Beschaffenheit zu bekommen, ist jene Maxime der reflectirenden Urtheilskraft wesentlich nothwendig: weil selbst der Gedanke von ihnen, als organisirten Dingen, ohne den Gedanken einer Erzeugung mit Absicht damit zu verbinden, unmöglich ist.

Nun ist der Begriff eines Dinges, dessen Existenz oder Form wir uns unter der Bedingung eines Zwecks als möglich vorstellen, mit dem Begriffe einer Zufälligkeit desselben (nach Naturgesetzen) unzertrennlich verbunden. Daher machen auch die Naturdinge, welche wir nur als Zwecke möglich finden, den vornehmsten Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen aus, und sind der einzige für den gemeinen Verstand eben sowohl als den Philosophen geltende Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ur-

sprungs desselben von einem außer der Welt existirenden, und zwar (um jener zweckmäßigen Form willen) verständigen Wesens; daß also die Teleologie keine Vollendung des Aufschlusses für ihre Nachforschungen, als in einer Theologie, findet.

Was beweiset nun aber am Ende auch die allervollständigste Teleologie? Beweiset sie etwa, daß ein solches verständiges Wesen da sey? Nein; nichts weiter, als daß wir nach Beschaffenheit unserer Erkenntnißvermögen, also in Verbindung der Erfahrung mit den obersten Principien der Vernunft, uns schlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer solchen Welt machen können, als so, daß wir uns eine **absichtlich-wirkende** oberste Ursache derselben denken. Objectiv können wir also nicht den Satz darthun: es ist ein verständiges Urwesen; sondern nur subjectiv für den Gebrauch unserer Urtheilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur, die nach keinem anderen Princip, als dem einer absichtlichen Caussalität einer höchsten Ursache gedacht werden können.

Wollten wir den obersten Satz dogmatisch, aus teleologischen Gründen, darthun; so würden wir von Schwierigkeiten befangen werden, aus denen wir uns nicht herauswickeln könnten. Denn da würde diesen

Schlüs-

Schlüssen der Satz zum Grunde gelegt werden müssen: die organisirten Wesen in der Welt sind nicht anders, als durch eine absichtlich-wirkende Ursache möglich. Daß aber, weil wir diese Dinge nur unter der Idee der Zwecke in ihrer Caussalverbindung verfolgen und diese nach ihrer Gesetzmäßigkeit erkennen können, wir auch berechtigt wären, eben dieses auch für jedes denkende und erkennende Wesen als nothwendige, mithin dem Objecte und nicht bloß unserm Subjecte anhängende Bedingung, vorauszusetzen: das müßten wir hiebey unvermeidlich behaupten wollen. Aber mit einer solchen Behauptung kommen wir nicht durch. Denn, da wir die Zwecke in der Natur als absichtliche eigentlich nicht **beobachten**, sondern nur, in der Reflexion über ihre Producte, diesen Begriff als einen Leitfaden der Urtheilskraft hinzu **denken**; so sind sie uns nicht durch das Object gegeben. A priori ist es sogar für uns unmöglich, einen solchen Begriff, seiner objectiven Realität nach, als annehmungsfähig zu rechtfertigen. Es bleibt also schlechterdings ein nur auf subjectiven Bedingungen, nähmlich der unseren Erkenntnißvermögen angemessen reflectirenden Urtheilskraft, beruhender Satz, der, wenn man ihn als objectiv-dogmatisch geltend ausdrückte, heißen würde: **Es ist ein Gott**; nun aber, für uns Menschen, nur die eingeschränkte Formel erlaubt: **Wir können uns**

die

die Zweckmäßigkeit, die selbst unserer Erkenntniß der inneren Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muß, gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Product einer verständigen Ursache (eines Gottes) vorstellen.

Wenn nun dieser auf einer unumgänglich nothwendigen Maxime unserer Urtheilskraft gegründete Satz allem sowohl speculativen als practischen Gebrauche unserer Vernunft in jeder menschlichen Absicht vollkommen genugthuend ist; so möchte ich wohl wissen, was uns dann darunter abgehe, daß wir ihn nicht auch für höhere Wesen gültig, nähmlich aus reinen objectiven Gründen (die leider unser Vermögen übersteigen) beweisen können. Es ist nähmlich ganz gewiß, daß wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Principien der Natur nicht einmahl zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen

wer-

werde: sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen. Daß dann aber auch in der Natur, wenn wir bis zum Princip derselben in der Specification ihrer allgemeinen uns bekannten Gesetze durchdringen könnten, ein hinreichender Grund der Möglichkeit organisirten Wesen, ohne ihrer Erzeugung eine Absicht unterzulegen, (also im bloßen Mechanism derselben) gar nicht verborgen liegen könne, das wäre wiederum von uns zu vermessen geurtheilt; denn woher wollen wir das wissen? Wahrscheinlichkeiten fallen hier gar weg, wo es auf Urtheile der reinen Vernunft ankommt. — Also können wir über den Satz: ob ein nach Absichten handelndes Wesen als Weltursache (mithin als Urheber) dem, was wir mit Recht Naturzwecke nennen, zum Grunde liege, objectiv gar nicht, weder bejahend noch verneinend, urtheilen; nur so viel ist sicher, daß, wenn wir doch wenigstens nach dem, was uns einzusehen durch unsere eigene Natur vergönnt ist, (nach den Bedingungen und Schranken unserer Vernunft) urtheilen sollen, wir schlechterdings nichts anders als ein verständiges Wesen der Möglichkeit jener Naturzwecke zum Grunde legen können: welches der Maxime unserer reflectirenden Urtheilskraft, folglich einem subjectiven, aber dem menschlichen Geschlecht unnachlaßlich anhängenden, Grunde allein gemäß ist.

§. 76.

§. 76.

Anmerkung.

Diese Betrachtung, welche es gar sehr verdient in der Transscendentalphilosophie umständlich ausgeführt zu werden, mag hier nur episodisch, zur Erläuterung (nicht zum Beweise des hier Vorgetragenen), eintreten.

Die Vernunft ist ein Vermögen der Principien, und geht in ihrer äußersten Forderung auf das Unbedingte; da hingegen der Verstand ihr immer nur unter einer gewissen Bedingung, die gegeben werden muß, zu Diensten steht. Ohne Begriffe des Verstandes aber, welchen objective Realität gegeben werden muß, kann die Vernunft gar nicht objectiv (synthetisch) urtheilen, und enthält, als theoretische Vernunft, für sich schlechterdings keine constitutive, sondern bloß regulative Principien. Man wird bald inne: daß, wo der Verstand nicht folgen kann, die Vernunft überschwenglich wird, und in zuvor gegründeten Ideen (als regulativen Principien), aber nicht objectiv gültigen Begriffen sich hervorthut; der Verstand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, aber doch zur Gültigkeit für Objecte nöthig seyn würde, die Gültigkeit jener Ideen der Vernunft nur auf das Subjekt, aber doch allgemein

für alle von dieser Gattung, d. i. auf die Bedingung einschränke, daß nach der Natur unseres (menschlichen) Erkenntnißvermögens oder gar überhaupt nach dem Begriffe, den wir uns von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Wesens überhaupt machen können, nicht anders als so könne und müsse gedacht werden: ohne doch zu behaupten, daß der Grund eines solchen Urtheils im Objecte liege. Wir wollen Beyspiele anführen, die zwar zu viel Wichtigkeit und auch Schwierigkeit haben, um sie hier so fort als erwiesene Sätze dem Leser aufzubringen, die ihm aber Stof zum Nachdenken geben, und dem, was hier unser eigenthümliches Geschäft ist, zur Erläuterung dienen können.

Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich nothwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subjecte und der Natur seiner Erkenntnißvermögen. Denn, wären zu dieser ihrer Ausübung nicht zwey ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe, und sinnliche Anschauung für Objecte, die ihnen correspondiren, erforderlich; so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und Wirklichen) geben. Wäre nähmlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche. Begriffe (die bloß auf die Möglichkeit eines Ge-

genstandes gehen), und sinnliche Anschauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen), würden beyde wegfallen. Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des bloß Möglichen vom Wirklichen darauf, daß das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respectiv auf unsern Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe) bedeutet. Also ist die Unterscheidung möglicher Dinge von wirklichen eine solche, die bloß subjectiv für den menschlichen Verstand gilt, da wir nähmlich etwas immer noch in Gedanken haben können, ob es gleich nicht ist, oder etwas als gegeben uns vorstellen, ob wir gleich noch keinen Begriff davon haben. Die Sätze also: daß Dinge möglich seyn können ohne wirklich zu seyn, daß also aus der bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne, gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum zu beweisen daß dieser Unterschied in den Dingen selbst liege. Denn, daß dieses nicht daraus gefolgert werden könne, mithin jene Sätze zwar allerdings auch von Objecten gelten, so fern unser Erkenntnißvermögen, als sinnlich-bedingt, sich auch mit Objecten der Sinne beschäftigt, aber nicht von Dingen überhaupt: leuchtet aus der unablaßlichen Forderung

der Vernunft ein, irgend ein Etwas (den Urgund) als unbedingt nothwendig existirend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden sollen, und für welche Idee unser Verstand schlechterdings keinen Begriff hat, d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existiren sich vorstellen solle. Denn, wenn er es **denkt** (er mag es denken wie er will), so ist es bloß als möglich vorgestellt. Ist er sich dessen, als in der Anschauung gegeben bewußt, so ist es wirklich, ohne sich hiebey irgend etwas von Möglichkeit zu denken. Daher ist der Begriff eines absolutnothwendigen Wesens zwar eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff. Er gilt aber doch für den Gebrauch unserer Erkenntnißvermögen, nach der eigenthümlichen Beschaffenheit derselben, mithin nicht vom Objecte und hiemit für jedes erkennende Wesen; weil ich nicht bey jedem das Denken und die Anschauung, als zwey verschiedene Bedingungen der Ausübung ihrer Erkenntnißvermögen, mithin der Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge, voraussetzen kann. Für einen Verstand, bey dem dieser Unterschied nicht einträte, würde es heissen: alle Objecte, die ich erkenne, sind (existiren); und die Möglichkeit einiger, die doch nicht existirten, d. i. Zufälligkeit derselben

wenn

wenn sie existiren, also auch die davon zu unterscheidende Nothwendigkeit, würde in die Vorstellung eines solchen Wesens gar nicht kommen können. Was unserm Verstande aber so beschwerlich fällt, der Vernunft hier mit seinen Begriffen es gleich zu thun, ist bloß: daß für ihn, als menschlichen Verstand, dasjenige überschwenglich (d. i.) den subjectiven Bedingungen seiner Erkenntniß unmöglich) ist, was doch die Vernunft als zum Object gehörig zum Princip macht. — Hierbey gilt nun immer die Maxime, daß wir alle Objecte, da wo ihre Erkenntniß das Vermögen des Verstandes übersteigt, nach den subjectiven, unserer (d. i. der menschlichen) Natur nothwendig anhängenden, Bedingungen der Ausübung ihrer Vermögen denken; und, wenn die auf diese Art gefällten Urtheile (wie es auch in Ansehung der überschwenglichen Begriffe nicht anders seyn kann) nicht constitutive Principien, die das Object, wie es beschaffen ist, bestimmen, seyn können, so werden es doch regulative, in der Ausübung immanente und sichere, der menschlichen Absicht angemessene, Principien bleiben.

So wie die Vernunft, in theoretischer Betrachtung der Natur, die Idee einer unbedingten Nothwendigkeit ihres Urgrundes annehmen muß; so setzt sie auch, in practischer, ihre eigene (in Ansehung der Natur) unbedingte Caussalität, d. i. Frey-

heit

heit, voraus, indem sie sich ihres moralischen Geboths bewußt ist. Weil nun aber hier die objective Nothwendigkeit der Handlung als Pflicht, derjenigen, die sie, als Begebenheit, haben würde, wenn ihr Grund in der Natur und nicht in der Freyheit (d. i. der Vernunftcaussalität) läge, entgegengesetzt, und die moralisch = schlechthin = nothwendige Handlung physisch als ganz zufällig angesehen wird (d. i. daß das was nothwendig geschehen sollte, doch öfter nicht geschieht); so ist klar, daß es nur von der subjectiven Beschaffenheit unsers practischen Vermögens herrührt, daß die moralischen Gesetze als Gebothe (und die ihnen gemäße Handlungen als Pflichten) vorgestellt werden müssen, und die Vernunft diese Nothwendigkeit nicht durch ein Seyn (Geschehen), sondern Seyn = Sollen ausdrückt: welches nicht Statt finden würde, wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit (als subjective Bedingung ihrer Anwendung auf Gegenstände der Natur), ihrer Caussalität nach, mithin als Ursache in einer intelligibelen, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden, Welt betrachtet würde, wo zwischen Sollen und Thun, zwischen einem practischen Gesetze von dem was durch uns möglich ist, und dem theoretischen von dem, was durch uns wirklich ist, kein Unterschied seyn würde. Ob nun aber gleich eine intelligibele Welt, in welcher alles darum wirklich

seyn

seyn würde, bloß nur weil es (als etwas Gutes) möglich ist, und selbst die Freyheit, als formale Bedingung derselben, für uns ein überschwenglicher Begriff ist, der zu keinem constitutiven Princip, ein Object und dessen objective Realität zu bestimmen, tauglich ist; so dient die letztere doch, nach der Beschaffenheit unserer (zum Theil sinnlichen) Natur und Vermögens, für uns und alle vernünftige mit der Sinnenwelt in Verbindung stehende Wesen, so weit wir sie uns nach der Beschaffenheit unserer Vernunft vorstellen können, zu einem allgemeinen **regulativen Princip**, welches die Beschaffenheit der Freyheit, als Form der Caussalität, nicht objectiv bestimmt, sondern, und zwar mit nicht minderer Gültigkeit, als ob dieses geschähe, die Regel der Handlungen nach jener Idee für jedermann zu Gebothen macht.

Eben so kann man auch, was unsern vorhabenden Fall betrifft, einräumen: wir würden zwischen Naturmechanism und Technik der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derselben, keinen Unterschied finden, wäre unser Verstand nicht von der Art, daß er vom Allgemeinen zum Besondern gehen muß, und die Urtheilskraft also in Ansehung des Besondern keine Zweckmäßigkeit erkennen, mithin keine bestimmende Urtheile fällen kann, ohne ein allgemei-

nes

nes Gesetz zu haben, worunter sie jenes subsumiren könne. Da nun aber das Besondere, als ein solches, in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit, erfordert (welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt), und die Ableitung der besonderen Gesetze aus den allgemeinen, in Ansehung dessen was jene Zufälliges in sich enthalten, a priori durch Bestimmung des Begriffs vom Objecte unmöglich ist; so wird der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Producten ein für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der Natur nothwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objecte selbst angehender, Begriff seyn, also ein subjectives Princip der Vernunft für die Urtheilskraft, welches als regulativ (nicht constitutiv) für unsere **menschliche Urtheilskraft** eben so nothwendig gilt, als ob es ein objectives Princip wäre.

§. 77.

Von der Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird.

Wir haben in der Anmerkung Eigenthümlichkeiten unseres (selbst des oberen) Erkenntnißvermö-

gens, welche wir leichtlich als objective Prädicate auf die Sachen selbst überzutragen verleitet werden, angeführt; aber sie betreffen Ideen, denen angemessen kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, und die alsdann nur zu regulativen Principien in Verfolgung der letzteren dienen konnten. Mit dem Begriffe eines Naturzwecks verhält es sich zwar eben so, was die Ursache der Möglichkeit eines solchen Prädikats betrift, die nur in der Idee liegen kann; aber die ihr gemäße Folge (das Product selbst) ist doch in der Natur gegeben, und der Begriff einer Caussalität der letzteren, als eines nach Zwecken handelnden Wesens, scheint die Idee eines Naturzwecks zu einem constitutiven Princip desselben zu machen: und darin hat sie etwas von allen andern Ideen Unterscheidendes.

Dieses Unterscheidende besteht aber darin: daß gedachte Idee nicht ein Vernunftprincip für den Verstand, sondern für die Urtheilskraft, mithin lediglich die Anwendung eines Verstandes überhaupt auf mögliche Gegenstände der Erfahrung ist; und zwar da, wo das Urtheil nicht bestimmend, sondern bloß reflectirend seyn kann, mithin der Gegenstand zwar in der Erfahrung gegeben, aber darüber der Idee gemäß gar nicht einmahl bestimmt (geschweige völlig angemeßen) **geurtheilt**, sondern über ihn reflectirt werden kann.

Es betrifft also eine Eigenthümlichkeit **unseres** (menschlichen) Verstandes in Ansehung der Urtheilskraft, in der Reflexion derselben über Dinge der Natur. Wenn das aber ist, so muß hier die Idee von einem andern möglichen Verstande, als dem menschlichen, zum Grunde liegen (so wie wir in der Critik der reinen Vernunft eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben mußten, wenn die unsrige als eine besondere Art, nähmlich der, für welche Gegenstände nur als Erscheinungen gelten, gehalten werden sollte), damit man sagen könne: gewisse Naturproducte **müssen**, nach der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes, **von uns** ihrer Möglichkeit nach absichtlich und als Zwecke erzeugt, **betrachtet werden**, ohne doch darum zu verlangen, daß es wirklich eine besondere Ursache, welche die Vorstellung eines Zwecks zu ihrem Bestimmungsgrunde hat, gebe, mithin ohne in Abrede zu ziehen, daß nicht ein anderer (höherer) Verstand, als der menschliche, auch im Mechanism der Natur d. i. einer Caussalverbindung, zu der nicht ausschließungsweise ein Verstand als Ursache angenommen wird, den Grund der Möglichkeit solcher Producte der Natur antreffen könne.

Es kommt hier also auf das Verhalten **unseres** Verstandes zur Urtheilskraft an, daß wir nähmlich

darin eine gewisse Zufälligkeit der Beschaffenheit des unsrigen aufsuchen, um die als Eigenthümlichkeit unseres Verstandes, zum Unterschiede von anderen möglichen, anzumerken.

Diese Zufälligkeit findet sich ganz natürlich in dem **Besondern**, welches die Urtheilskraft unter das **Allgemeine** der Verstandesbegriffe bringen soll; denn durch das Allgemeine **unseres** (menschlichen) Verstandes ist das Besondere nicht bestimmt; und es ist zufällig, auf wie vielerley Art unterschiedene Dinge, die doch in einem gemeinsamen Merkmahle übereinkommen, unserer Wahrnehmung vorkommen können. Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein discursiver Verstand, für den es freylich zufällig seyn muß, welcherley und wie sehr verschieden das Besondere seyn mag, das ihm in der Natur gegeben werden, und das unter seine Begriffe gebracht werden kann. Weil aber zur Erkenntniß doch auch Anschauung gehört, und ein Vermögen einer **völligen Spontaneität der Anschauung** ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnißvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung seyn würde: so kann man sich auch einen **intuitiven** Verstand (negativ, nähmlich bloß als nicht discursiven) denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Beson-

deren und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht, und für welchen jene Zufälligkeit oder Zusammenstimmung der Natur in ihren Produkten nach **besondern** Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einheit der Erkenntniß zu bringen; ein Geschäft, das der unsrige nur durch Uebereinstimmung der Naturmerkmahle zu unserm Vermögen der Begriffe, welche sehr zufällig ist, zu Stande bringen kann, dessen ein anschauender Verstand aber nicht bedarf.

Unser Verstand hat also das Eigene für die Urtheilskraft, daß in der Erkenntniß durch denselben, durch das Allgemeine das Besondere nicht bestimmt wird, und dieses also von jenem allein nicht abgeleitet werden kann; gleichwohl aber dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammenstimmen soll, um darunter subsumirt werden zu können, welche Zusammenstimmung unter solchen Umständen sehr zufällig und für die Urtheilskraft ohne bestimmtes Princip seyn muß.

Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer solchen Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urtheilskraft (welche wir als zufällig, mithin nur

durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich vorstellen) wenigstens denken zu können, müssen wir uns zugleich einen andern Verstand denken, in Beziehung auf welchen, und zwar vor allem ihm beygelegten Zweck, wir jene Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urtheilskraft, die für unsern Verstand nur durch das Verbindungsmittel der Zwecke denkbar ist, als **nothwendig** vorstellen können.

Unser Verstand nähmlich hat die Eigenschaft, daß er in seiner Erkenntniß, z. B. der Ursache eines Products, vom **Analytisch-Allgemeinen** (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß; wobey er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letztern nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urtheilskraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung (wenn der Gegenstand ein Naturproduct ist) unter dem Begriffe erwarten muß. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige discursiv, sondern intuitiv ist, vom **Synthetisch-Allgemeinen** (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besondern geht, d. i. vom Ganzen zu den Theilen; der also und dessen Vorstellung des Ganzen die **Zufälligkeit** der Verbindung der Theile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen,

die unser Verstand bedarf, welcher von den Theilen, als allgemeingedachten Gründen, zu verschiedenen darunter zu subsumirenden möglichen Formen, als Folgen, fortgehen muß. Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist hingegen ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der concurrirenden bewegenden Kräfte der Theile anzusehen. Wollen wir uns also nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Theilen, wie es unserm discursiven Verstande gemäß ist, sondern, nach Maßgabe des intuitiven (urbildlichen), die Möglichkeit der Theile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend vorstellen; so kann dieses, nach eben derselben Eigenthümlichkeit unseres Verstandes, nicht so geschehen, daß das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile (welches in der discursiven Erkenntnißart Widerspruch seyn würde), sondern nur daß die **Vorstellung** eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte. Da das Ganze nun aber alsdann eine Wirkung (**Product**) seyn würde, dessen **Vorstellung** als die **Ursache** seiner Möglichkeit angesehen wird, das Product aber einer Ursache, deren Bestimmungsgrund bloß die Vorstellung seiner Wirkung ist, ein Zweck heißt; so folgt daraus: daß es bloß eine Folge aus der besondern Beschaffenheit unseres Verstan-

standes sey, wenn wir Producte der Natur nach einer andern Art der Caussalität, als der der Naturgesetze der Materie, nähmlich nur nach der der Zwecke und Endursachen uns als möglich vorstellen, und daß dieses Princip nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst (selbst als Phänomene betrachtet) nach dieser Erzeugungsart, sondern nur der unserm Verstande möglichen Beurtheilung derselben angehe. Wobey wir zugleich einsehen, warum wir in der Naturkunde mit einer Erklärung der Producte der Natur durch Caussalität nach Zwecken lange nicht zufrieden sind, weil wir nähmlich in derselben die Naturerzeugung bloß unserm Vermögen sie zu beurtheilen, d. i. der reflectirenden Urtheilskraft, und nicht den Dingen selbst zum Behuf der bestimmenden Urtheilskraft angemessen zu beurtheilen verlangen. Es ist hiebey auch gar nicht nöthig zu beweisen, daß ein solcher intell-ctus archetypus möglich sey, sondern nur daß wir in der Dagegenhaltung unseres discursiven, der Bilder bedürftigen, Verstandes (intellectus -ctypus) und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit, auf jene Idee (eines intellectus archetypus) geführet werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte.

Wenn wir nun ein Ganzes der Materie, seiner Form nach, als ein Product der Theile und ihrer

Kräfte

Kräfte und Vermögen sich von selbst zu verbinden (andere Materien, die diese einander zuführen, hinzugedacht) betrachten; so stellen wir uns eine mechanische Erzeugungsart desselben vor. Aber es kommt auf solche Art kein Begriff von einem Ganzen als Zweck heraus, dessen innere Möglichkeit durchaus die Idee von einem Ganzen voraussetzt, von der selbst die Beschaffenheit und Wirkungsart der Theile abhängt, wie wir uns doch einen organisirten Körper vorstellen müssen. Hieraus folgt aber, wie eben gewiesen worden, nicht, daß die mechanische Erzeugung eines solchen Körpers unmöglich sey; denn das würde soviel sagen, als, es sey eine solche Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen **für jeden Verstand** unmöglich (d. i. widersprechend) sich vorzustellen, ohne daß die Idee derselben zugleich die erzeugende Ursache derselben sey, d. i. ohne absichtliche Hervorbringung. Gleichwohl würde dieses in der That folgen, wenn wir materielle Wesen, als Dinge an sich selbst, anzusehen berechtigt wären. Denn alsdann würde die Einheit, welche den Grund der Möglichkeit der Naturbildungen ausmacht, lediglich die Einheit des Raums seyn, welcher aber kein Realgrund der Erzeugungen, sondern nur die formale Bedingung derselben ist; obwohl er mit dem Realgrunde, welchen wir suchen, darin einige Aehnlichkeit hat, daß in ihm kein Theil ohne in Verhältniß auf

das Ganze (dessen Vorstellung also der Möglichkeit der Theile zum Grunde liegt) bestimmt werden kann. Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als bloße Erscheinung zu betrachten, und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist) als Substrat zu denken, diesem aber eine correspondirende intellectuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen; so würde ein, ob zwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur Statt finden, zu der wir selbst mitgehören, in welcher wir also das, was in ihr als Gegenstand der Sinne nothwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurtheilen müssen, in ihr als Gegenstande der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten, und sie nach zweyerley Principien beurtheilen würden, ohne daß die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird.

Hieraus läßt sich auch das, was man sonst zwar leicht vermuthen, aber schwerlich mit Gewißheit behaupten und beweisen konnte, einsehen, daß zwar das Princip einer mechanischen Ableitung

zweckmäßiger Naturproducte neben dem teleologischen bestehen, dieses letztere aber keinesweges entbehrlich machen könnte: d. i. man kann an einem Dinge, welches wir als Naturzweck beurtheilen müssen (einem organisirten Wesen), zwar alle bekannte und noch zu entdeckende Gesetze der mechanischen Erzeugung versuchen, und auch hoffen dürfen damit guten Fortgang zu haben, niemahls aber der Berufung auf einen davon ganz unterschiedenen Erzeugungsgrund, nähmlich der Caussalität durch Zwecke, für die Möglichkeit eines solchen Products überhoben seyn; und schlechterdings kann keine menschliche Vernunft (auch keine endliche, die der Qualität nach der unsrigen ähnlich wäre, sie aber dem Grade nach noch so sehr überstiege) die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen. Denn, wenn die teleologische Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen zur Möglichkeit eines solchen Gegenstandes für die Urtheilskraft ganz unentbehrlich ist, selbst um diese nur am Leitfaden der Erfahrung zu studiren; wenn für äußere Gegenstände, als Erscheinungen, ein sich auf Zwecke beziehender hinreichender Grund gar nicht angetroffen werden kann, sondern dieser, der auch in der Natur liegt, doch nur im übersinnlichen Substrat derselben gesucht werden muß, von welchem uns aber alle mögliche

Ein=

Einsicht abgeschnitten ist: so ist es uns schlechterdings unmöglich, aus der Natur selbst hergenommene Erklärungsgründe für Zweckverbindungen zu schöpfen, und es ist nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens nothwendig, den obersten Grund dazu in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen.

§. 78.

Von der Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur.

Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanism der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu lassen und in der Erklärung derselben nicht vorbey zu gehen; weil ohne diesen keine Einsicht in der Natur der Dinge erlangt werden kann. Wenn man uns gleich einräumt: daß ein höchster Architekt die Formen der Natur, so wie sie von jeher da sind, unmittelbar geschaffen oder die, welche sich in ihrem Laufe continuirlich nach eben demselben Muster bilden, prädeterminirt habe: so ist doch dadurch unsere Erkenntniß der Natur nicht im mindesten gefördert; weil wir jenes Wesens

sens Handlungsart und die Ideen desselben, welche die Principien der Möglichkeit der Naturwesen enthalten sollen, gar nicht kennen, und von demselben als von oben herab (a priori) die Natur nicht erklären können. Wollen wir aber von den Formen der Gegenstände der Erfahrung, also von unten hinauf (a posteriori), weil wir in diesen Zweckmäßigkeit anzutreffen glauben, um diese zu erklären, uns auf eine nach Zwecken wirkende Ursache berufen; so würden wir ganz tavtologisch erklären, und die Vernunft mit Worten täuschen, ohne noch zu erwähnen: daß da, wo wir uns mit dieser Erklärungsart ins Ueberschwengliche verlieren, wohin uns die Naturkenntniß nicht folgen kann, die Vernunft dichterisch zu schwärmen verleitet wird, welches zu verhüten eben ihre vorzüglichste Bestimmung ist.

Von der andern Seite ist es eine eben sowohl nothwendige Maxime der Vernunft, das Princip der Zwecke an den Producten der Natur nicht vorbey zu gehen; weil es, wenn es gleich die Entstehungsart derselben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein hevristisches Princip ist, den besondern Gesetzen der Natur nachzuforschen; gesetzt auch, daß man davon keinen Gebrauch machen wollte, um die Natur selbst darnach zu erklären, indem man

sie

sie so lange, ob sie gleich absichtliche Zweckeinheit augenscheinlich darlegt, noch immer nur Naturzwecke nennt, d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derselben zu suchen. Weil es aber doch am Ende zur Frage wegen der letzteren kommen muß: so ist es eben so nothwendig für sie, eine besondere Art der Caussalität, die sich nicht in der Natur vorfindet, zu denken, als die Mechanik der Naturursachen die ihrige hat, indem zu der Receptivität mehrerer und anderer Formen, als deren die Materie nach der letzteren fähig ist, noch eine Spontaneität einer Ursache (die also nicht Materie seyn kann) hinzukommen muß, ohne welche von jenen Formen kein Grund angegeben werden kann. Zwar muß die Vernunft, ehe sie diesen Schritt thut, behutsam verfahren, und nicht jede Technik der Natur, d. i. ein productives Vermögen derselben, welches Zweckmäßigkeit der Gestalt für unsere bloße Apprehension an sich zeigt, (wie bey regulären Körpern) für teleologisch zu erklären suchen, sondern immer so lange für bloß mechanisch-möglich ansehen; allein darüber das teleologische Princip gar ausschließen, und, wo die Zweckmäßigkeit, für die Vernunftuntersuchung der Möglichkeit der Naturformen, durch ihre Ursachen, sich ganz unläugbar als Beziehung auf eine andere Art der Caussalität zeigt, doch immer den bloßen Mechanism

be-

befolgen wollen, muß die Vernunft eben so phantastisch und unter Hirngespinsten von Naturvermögen, die sich gar nicht denken lassen, herumschweifend machen, als eine bloß teleologische Erklärungsart, die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanism nimmt, sie schwärmerisch machte.

An einem und eben demselben Dinge der Natur lassen sich nicht beyde Principien, als Grundsätze der Erklärung (Deduction) eines von dem andern, verknüpfen, d. i. als dogmatische und constitutive Principien der Natureinsicht für die bestimmende Urtheilskraft, vereinigen. Wenn ich z. B. von einer Made annehme, sie sey als Product des bloßen Mechanismus der Materie (der neuen Bildung, die sie für sich selbst bewerkstelligt, wenn ihre Elemente durch Fäulniß in Freyheit gesetzt werden) anzusehen; so kann ich nun nicht von eben derselben Materie, als einer Caussalität nach Zwecken zu handeln, eben dasselbe Product ableiten. Umgekehrt, wenn ich dasselbe Product als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechanische Erzeugungsart desselben rechnen, und solche als constitutives Princip zur Beurtheilung desselben seiner Möglichkeit nach annehmen, und so beyde Principien vereinigen. Denn eine Erklärungsart schließt die andere aus; gesetzt auch, daß objectiv beyde Gründe der Möglich-

keit eines solchen Products auf einem einzigen beruheten, wir aber auf diesen nicht Rücksicht nehmen. Das Princip, welches die Vereinbarkeit beyder in Beurtheilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muß in dem was außerhalb beyden (mithin auch außer der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. im Uebersinnlichen, gesetzt, und eine jede beyder Erklärungsarten darauf bezogen werden. Da wir nun von diesem nichts als den unbestimmten Begriff eines Grundes haben können, der die Beurtheilung der Natur nach empirischen Gesetzen möglich macht, übrigens aber ihn durch kein Prädicat näher bestimmen können; so folgt, daß die Vereinigung beyder Principien nicht auf einem Grunde der **Erklärung** (Explication) der Möglichkeit eines Products nach gegebenen Gesetzen für die **bestimmende**, sondern nur auf einem Grunde der **Erörterung** (Exposition) derselben für die reflectirende Urtheilskraft beruhen könne. — Denn Erklären heißt von einem Princip ableiten, welches man also deutlich muß erkennen und angeben können. Nun müssen zwar das Princip des Mechanismus der Natur und das der Caussalität derselben an einem und eben demselben Naturproducte in einem einzigen oberen Princip zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abfließen, weil

sie sonst in der Naturbetrachtung nicht neben einander bestehen könnten. Wenn aber dieses objectiv-gemeinschaftliche, und also auch die Gemeinschaft der davon abhängenden Maxime der Naturforschung berechtigende, Princip von der Art ist, daß es zwar angezeigt, nie aber bestimmt erkannt und für den Gebrauch in vorkommenden Fällen deutlich angegeben werden kann; so läßt sich aus einem solchen Princip keine Erklärung d. i. deutliche und bestimmte Ableitung der Möglichkeit eines nach jenen zweyen heterogenen Principien möglichen Naturproducts ziehen. Nun ist aber das gemeinschaftliche Princip der mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung andrerseits das **Uebersinnliche**, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen. Von diesem aber können wir uns in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen. Wie also nach demselben, als Princip, die Natur (nach ihren besondern Gesetzen) für uns ein System ausmacht, welches sowohl nach dem Princip der Erzeugung von physischen als dem der Endursachen als möglich erkannt werden könne: läßt sich keineswegs erklären; sondern nur, wenn es sich zuträgt, daß Gegenstände der Natur vorkommen, die nach dem Princip des Mechanisms (welches jederzeit an einem Naturwesen Anspruch hat) ihrer Möglichkeit nach, ohne uns auf teleologische

Grundsätze zu stützen, von uns nicht können gedacht werden, voraussetzen, daß man nur getrost beyden gemäß den Naturgesetzen nachforschen dürfe (nachdem die Möglichkeit ihres Products, aus einem oder dem andern Princip, unserm Verstande erkennbar ist), ohne sich an den scheinbaren Widerstreit zu stoßen, der sich zwischen den Principien der Beurtheilung desselben hervorthut: weil wenigstens die Möglichkeit, daß beyde auch objectiv in einem Princip vereinbar seyn möchten (da sie Erscheinungen betreffen, die einen übersinnlichen Grund voraussetzen), gesichert ist.

Ob also gleich sowohl der Mechanism als der teleologische (absichtliche Technicism der Natur, in Ansehung ebendesselben Products und seiner Möglichkeit, unter einem gemeinschaftlichen obern Princip der Natur nach besondern Gesetzen stehen mögen; so können wir doch, da dieses Princip **transscendent** ist, nach der Eingeschränktheit unseres Verstandes beyde Principien **in der Erklärung** eben derselben Naturerzeugung alsdann nicht vereinigen, wenn selbst die innere Möglichkeit dieses Products nur durch eine Caussalität nach Zwecken **verständlich** ist (wie organisirte Materien von der Art sind). Es bleibt also bey dem obigen Grundsatze der Teleologie: daß, nach der Beschaffenheit des menschlichen

Ver-

Verstandes, für die Möglichkeit organischer Wesen in der Natur keine andere als absichtlich wirkende Ursache könne angenommen werden, und der bloße Mechanism der Natur zur Erklärung dieser ihrer Producte gar nicht hinlänglich seyn könne; ohne doch dadurch in Ansehung der Möglichkeit solcher Dinge selbst durch diesen Grundsatz entscheiden zu wollen.

Da nähmlich dieser nur eine Maxime der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft, daher nur subjectiv für uns, nicht objectiv für die Möglichkeit dieser Art Dinge selbst, gilt (wo beyderley Erzeugungsarten wohl in einem und demselben Grunde zusammenhangen könnten); da ferner, ohne allen zu der teleologisch-gedachten Erzeugungsart hinzukommenden Begriff von einem dabey zugleich anzutreffenden Mechanism der Natur, dergleichen Erzeugung gar nicht als Naturproduct beurtheilt werden könnte: so führt obige Maxime zugleich die Nothwendigkeit einer Vereinigung beyder Principien in der Beurtheilung der Dinge als Naturzwecke bey sich, aber nicht um eine ganz, oder in gewissen Stücken, an die Stelle der andern zu setzen. Denn an die Stelle dessen, was (von uns wenigstens) nur als nach Absicht möglich gedacht wird, läßt sich kein Mechanism; und an die Stelle dessen, was nach diesem als nothwendig erkannt wird, läßt sich

keine Zufälligkeit, die eines Zwecks zum Bestimmungsgrunde bedürfe, annehmen: sondern nur die eine (der Mechanism) der andern (dem absichtlichen Technicism) unterordnen, welches, nach dem transscendentalen Princip der Zweckmäßigkeit der Natur, ganz wohl geschehen darf.

Denn, wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muß man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz **für sich** nichts einen Zweck voraussetzendes bedarf, mithin mechanisch und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen seyn kann. Daher läßt sich selbst in organischen Producten der Natur, noch mehr aber, wenn wir, durch die unendliche Menge derselben veranlaßt, das Absichtliche in der Verbindung der Natururſachen nach besondern Gesetzen nun auch (wenigstens durch erlaubte Hypothese) zum **allgemeinen Princip** der reflectirenden Urtheilskraft für das Naturganze (die Welt) annehmen, eine große und sogar allgemeine Verbindung der mechanischen Gesetze mit den teleologischen in den Erzeugungen der Natur denken, ohne die Principien der Beurtheilung derselben zu verwechseln und eines an die Stelle des andern zu setzen; weil in einer teleologischen Beurtheilung die Materie, selbst, wenn die Form, welche sie annimmt, nur als nach Absicht

möglich beurtheilt wird, doch, ihrer Natur nach mechanischen Gesetzen gemäß, jenem vorgestellten Zwecke auch zum Mittel untergeordnet seyn kann: wiewohl, da der Grund dieser Vereinbarkeit in demjenigen liegt, was weder das eine noch das andere (weder Mechanism, noch Zweckverbindung), sondern das übersinnliche Substrat der Natur ist, von dem wir nichts erkennen, für unsere (die menschliche) Vernunft beyde Vorstellungsarten der Möglichkeit solcher Objecte nicht zusammenzuschmelzen sind, sondern wir sie nicht anders, als nach der Verknüpfung der Endursachen, auf einem obersten Verstande gegründet beurtheilen können, wodurch also der teleologischen Erklärungsart nichts benommen wird.

Weil nun aber ganz unbestimmt, und für unsere Vernunft auch auf immer unbestimmbar ist, wieviel der Mechanism der Natur als Mittel zu jeder Endabsicht in derselben thue; und, wegen des oberwähnten intelligibelen Princips der Möglichkeit einer Natur überhaupt, gar angenommen werden kann, daß sie durchgängig nach beyderley allgemein zusammenstimmenden Gesetzen (den physischen und den der Endursachen) möglich sey, wiewohl wir die Art, wie dieses zugehe, gar nicht einsehen können: so wissen wir auch nicht, wie weit die für uns mögliche mechanische Erklärungsart gehe, sondern

nur so viel gewiß: daß, so weit wir nur immer darin kommen mögen, sie doch allemahl für Dinge, die wir einmahl als Naturzwecke anerkennen, unzureichend seyn, und wir also, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes, jene Gründe insgesammt einem teleologischen Princip unterordnen müssen.

Hierauf gründet sich nun die Befugniß, und, wegen der Wichtigkeit, welche das Naturstudium nach dem Princip des Mechanisms für unsern theoretischen Vernunftgebrauch hat, auch der Beruf: alle Producte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmäßigsten, so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserm Vermögen (dessen Schranken wir innerhalb dieser Untersuchungsart nicht angeben können) steht, dabey aber niemahls aus den Augen zu verlieren, daß wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur aufstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäß, jene mechanischen Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Caussalität nach Zwecken unterordnen müssen.

Anhang.

Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft.

§. 79.

Ob die Teleologie, als zur Naturlehre gehörend, abgehandelt werden müsse.

Eine jede Wissenschaft muß in der Encyclopädie aller Wissenschaften ihre bestimmte Stelle haben. Ist es eine philosophische Wissenschaft, so muß ihr ihre Stelle in dem theoretischen oder practischen Theil derselben, und, hat sie ihren Platz im ersteren, entweder in der Naturlehre, so fern sie das, was Gegenstand der Erfahrung seyn kann, erwägt (folglich der Körperlehre, der Seelenlehre, und allgemeinen Weltwissenschaft), oder in der Gotteslehre (von dem Urgrunde der Welt als Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung) angewiesen werden.

Nun fragt sich: welche Stelle gebührt der Teleologie? Gehört sie zur (eigentlich sogenannten) Naturwissenschaft, oder zur Theologie? Eins von beyden muß seyn; denn zum Uebergange aus einer in die andere kann gar keine Wissenschaft gehören,

weil

weil dieser nur die Articulation oder Organisation des Systems und keinen Platz in demselben bedeutet.

Daß sie in die Theologie als ein Theil derselben nicht gehöre, ob gleich in derselben von ihr der wichtigste Gebrauch gemacht werden kann, ist für sich selbst klar. Denn sie hat Naturerzeugungen und die Ursache derselben zu ihrem Gegenstande; und, ob sie gleich auf die letztere, als einen außer und über die Natur belegenen Grund (göttlichen Urheber), hinausweiset, so thut sie dieses doch nicht für die bestimmende, sondern nur (um die Beurtheilung der Dinge in der Welt durch eine solche Idee, dem menschlichen Verstande angemessen, als regulatives Princip zu leiten), bloß für die reflectirende Urtheilskraft in der Naturbetrachtung.

Eben so wenig scheint sie aber auch in die Naturrwissenschaft zu gehören, welche bestimmender und nicht bloß reflectirender Principien bedarf, um von Naturwirkungen objective Gründe anzugeben. In der That ist auch für die Theorie der Natur, oder die mechanische Erklärung der Phänomene derselben, durch ihre wirkenden Ursachen, dadurch nichts gewonnen, daß man sie nach dem Verhältnisse der Zwecke zu einander betrachtet. Die Aufstellung der Zwecke der Natur an ihren Producten, so fern

sie ein System nach teleologischen Begriffen ausmachen, ist eigentlich nur zur Naturbeschreibung gehörig, welche nach einem besondern Leitfaden abgefasset ist: wo die Vernunft zwar ein herrliches unterrichtendes und practisch in mancherley Absicht zweckmäßiges Geschäft verrichtet, aber über das Entstehen und die innere Möglichkeit dieser Formen gar keinen Aufschluß giebt, warum es doch der theoretischen Naturwissenschaft eigentlich zu thun ist.

Die Teleologie, als Wissenschaft, gehört also zu gar keiner Doctrin, sondern nur zur Critik, und zwar eines besondern Erkenntnißvermögens, nähmlich der Urtheilskraft. Aber, so fern sie Principien a priori enthält, kann und muß sie die Methode, wie über die Natur nach dem Princip der Endursachen geurtheilt werden müsse, angeben; und so hat ihre Methodenlehre wenigstens negativen Einfluß auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft, und auch auf das Verhältniß, welches diese in der Metaphysik zur Theologie, als Propädeutik derselben, haben kann.

§. 80.

§. 80.

Von der nothwendigen Unterordnung des Princips des Mechanisms unter dem teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks.

Die Befugniß auf eine bloß mechanische Erklärungsart aller Naturproducte auszugehen, ist an sich ganz unbeschränkt; aber das Vermögen damit allein auszulangen ist, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes, sofern er es mit Dingen als Naturzwecken zu thun hat, nicht allein sehr beschränkt, sondern auch deutlich begrenzt: nähmlich so, daß, nach einem Princip der Urtheilskraft, durch das erstere Verfahren allein zur Erklärung der letzteren gar nichts ausgerichtet werden könne, mithin die Beurtheilung solcher Producte jederzeit von uns zugleich einem teleologischen Princip untergeordnet werden müsse.

Es ist daher vernünftig, ja verdienstlich, dem Naturmechanism, zum Behuf einer Erklärung der Naturproducte, soweit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann, ja diesen Versuch nicht darum aufzugeben, weil es an sich unmöglich sey auf seinem Wege mit der Zweckmäßigkeit der Natur

zusam-

zusammentreffen, sondern nur darum, weil es für uns als Menschen unmöglich ist; indem dazu eine andere als sinnliche Anschauung und eine bestimmte Erkenntniß des intelligibelen Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mechanism der Erscheinungen nach besondern Gesetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich seyn würde, welches alles unser Vermögen gänzlich übersteigt.

Damit also der Naturforscher nicht auf reinen Verlust arbeite, so muß er in Beurtheilung der Dinge, deren Begriff als Naturzwecke unbezweifelt gegründet ist (organisirter Wesen), immer irgend eine ursprüngliche Organisation zum Grunde legen, welche jenen Mechanism selbst benutzt, um andere organisirte Formen hervorzubringen, oder die seinige zu neuen Gestalten (die doch aber immer aus jenem Zwecke und ihm gemäß erfolgen) zu entwickeln.

Es ist rühmlich, vermittelst einer comparativen Anatomie die große Schöpfung organisirter Naturen durchzugehen, um zu sehen: ob sich daran nicht etwas einem System ähnliches, und zwar dem Erzeugungsprincip nach, vorfinde; ohne daß wir nöthig haben, beym bloßen Beurtheilungsprincip (welches für die Einsicht ihrer Erzeugung keinen Aufschluß giebt) stehen zu bleiben, und muthlos allen Anspruch auf

Na-

Natureinsicht in diesem Felde aufzugeben. Die Uebereinkunft so vieler Thiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Theile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewunderungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Einwickelung dieser und Auswickelung jener Theile, eine so große Mannigfaltigkeit von Species hat hervorbringen können, läßt einen obgleich schwachen Strahl von Hoffnung in das Gemüth fallen, daß hier wohl etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur, ohne welches es überhaupt keine Naturwissenschaft geben kann, auszurichten seyn möchte. Diese Analogie der Formen, sofern sie bey aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäß erzeugt zu seyn scheinen, verstärkt die Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Thiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Princip der Zwecke am meisten bewährt zu seyn scheint, nähmlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem so gar bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zu rohen Materie: aus welcher und ihren Kräften, nach mechanischen Gese-

ßen (gleich denen, wornach sie in Crystallererzeugungen wirkt), die ganze Technik der Natur, die uns in organisirten Wesen so unbegreiflich ist, daß wir uns dazu ein anderes Princip zu denken genöthigt glauben, abzustammen scheint.

Hier steht es nun dem Archeologen der Natur frey, aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemuthmaßten Mechanism derselben, jene große Familie von Geschöpfen (denn so müßte man sie sich vorstellen, wenn die genannte durchgängig zusammenhangende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschooß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein großes Thier), anfänglich Geschöpfe von minder-zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse unter einander sich ausbildeten, gebähren lassen; bis diese Gebährmutter selbst, erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte fernerhin nicht ausartende Species eingeschränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. — Allein er muß gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig ge-

stellte

stellte Organisation beylegen, widrigenfalls die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist *).
Als-

*) Eine Hypothese von solcher Art kann man ein gewagtes Abentheuer der Vernunft nennen; und es mögen wenige, selbst von den scharfsinnigsten Naturforschern, seyn, denen es nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre. Denn ungereimt ist es eben nicht, wie die generatio æquivoca, worunter man die Erzeugung eines organisirten Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisirten Materie versteht. Sie wäre immer noch generatio univoca in der allgemeinsten Bedeutung des Worts, so fern nur etwas Organisches aus einem andern Organischen, ob zwar unter dieser Art Wesen specifisch von ihm unterschiedenen, erzeugt würde; z. B. wenn gewisse Wasserthiere sich nach und nach zu Sumpfthieren, und aus diesen, nach einigen Zeugungen, zu Landthieren ausbildeten. A priori, im Urtheile der bloßen Vernunft, widerstreitet sich das nicht. Allein die Erfahrung zeigt davon kein Beyspiel; nach der vielmehr alle Zeugung, die wir kennen, generatio homonyma ist, nicht bloß univoca, im Gegensatz mit der Zeugung aus unorganisirtem Stoffe, sondern auch ein in der Organisation selbst mit dem Erzeugenden gleichartiges Product hervorbringt, und die generatio heteronyma, so weit unsere Erfahrungskenntniß der Natur reicht, nirgend angetroffen wird.

Alsdann aber hat er den Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben, und kann sich nicht anmaßen, die Erzeugung jener zweyen Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben.

Selbst, was die Veränderung betrifft, welcher gewisse Individuen der organisirten Gattungen zufälligerweise unterworfen werden, wenn man findet, daß ihr so abgeänderter Charakter erblich und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, so kann sie nicht füglich anders als gelegentliche Entwickelung einer in der Species ursprünglich vorhandenen zweckmäßigen Anlage, zur Selbsterhaltung der Art, beurtheilt werden; weil das Zeugen seines gleichen, bey der durchgängigen inneren Zweckmäßigkeit eines organisirten Wesens, mit der Bedingung nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was nicht auch in einem solchen System von Zwecken zu einer der unentwickelten ursprünglichen Anlagen gehört, so nahe verbunden ist. Denn, wenn man von diesem Princip abgeht, so kann man mit Sicherheit nicht wissen, ob nicht mehrere Stücke der jetzt an einer Species anzutreffenden Form eben so zufälligen zwecklosen Ursprungs seyn mögen; und das Princip der Teleologie: in einem organisirten Wesen nichts von dem, was sich in der Fortpflanzung desselben erhält, als unzweckmäßig zu beurtheilen, müßte da-

durch

durch in der Anwendung sehr unzuverläßig werden, und lediglich für den Urstamm (den wir aber nicht mehr kennen) gültig seyn.

Hume macht wider diejenigen, welche für alle solche Naturzwecke ein teleologisches Princip der Beurtheilung, d. i. einen architectonischen Verstand anzunehmen nöthig finden, die Einwendung: daß man mit eben dem Rechte fragen könnte, wie denn ein solcher Verstand möglich sey, d. i. wie die mancherley Vermögen und Eigenschaften, welche die Möglichkeit eines Verstandes, der zugleich ausführende Macht hat, ausmachen, sich so zweckmäßig in einem Wesen haben zusammen finden können. Allein dieser Einwurf ist nichtig. Denn die ganze Schwierigkeit, welche die Frage, wegen der ersten Erzeugung eines in sich selbst Zwecke enthaltenden und durch sie allein begreiflichen Dinges umgiebt, beruht auf der Nachfrage nach Einheit des Grundes der Verbindung des Mannigfaltigen **außer einander** in diesem Producte; da dann, wenn dieser Grund in dem Verstande einer hervorbringenden Ursache als einfacher Substanz gesetzt wird, jene Frage, sofern sie teleologisch ist, hinreichend beantwortet wird, wenn aber die Ursache bloß in der Materie, als einem Aggregat vieler Substanzen aus einander, gesucht wird, die Einheit des Princips für die innerlich

zweck-

zweckmäßige Form ihrer Bildung gänzlich ermangelt; und die **Autocratie** der Materie in Erzeugungen, welche von unserm Verstande nur als Zwecke begriffen werden können, ist ein Wort ohne Bedeutung.

Daher kommt es, daß diejenigen, welche für die objectiv-zweckmäßigen Formen der Materie einen obersten Grund der Möglichkeit derselben suchen, ohne ihm eben einen Verstand zuzugestehen, das Weltganze doch gern zu einer einigen allbefassenden Substanz (Pantheism), oder (welches nur eine bestimmtere Erklärung des vorigen ist) zu einem Inbegriffe vieler einer einigen **einfachen Substanz** inhärirenden Bestimmungen (Spinozism), machen, bloß um jene Bedingung aller Zweckmäßigkeit, die **Einheit** des Grundes, heraus zu bekommen; wobey sie zwar **einer** Bedingung der Aufgabe, nähmlich der Einheit in der Zweckbeziehung, vermittelst des bloß ontologischen Begriffs einer einfachen Substanz, ein Genüge thun, aber für die **andere** Bedingung, nähmlich das Verhältniß derselben zu ihrer Folge als **Zweck**, wodurch jener ontologische Grund für die Frage näher bestimmt werden soll, nichts anführen, mithin **die ganze** Frage keineswegs beantworten. Auch bleibt sie schlechterdings unbeantwortlich (für unsere Vernunft,) wenn wir jenen Urgrund der Dinge nicht als einfache **Substanz** und dieser ihre Eigenschaft zu

der specifischen Beschaffenheit der auf sie sich gründenden Naturformen, nähmlich der Zweckeinheit, nicht als einer intelligenten Substanz, das Verhältniß aber derselben zu den letzteren (wegen der Zufälligkeit die wir an allem was wir uns nur als Zweck möglich denken), nicht als das Verhältniß einer Caussalität uns vorstellen.

§. 81.

Von der Beygesellung des Mechanismus, zum teleologischen Princip in der Erklärung eines Naturzwecks als Naturproducts.

Gleich wie der Mechanism der Natur nach dem vorhergehenden § allein nicht zulangen kann, um sich die Möglichkeit eines organisirten Wesens darnach zu denken, sondern (wenigstens nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens) einer absichtlich wirkenden Ursache ursprünglich untergeordnet werden muß: so langt eben so wenig der bloße teleologische Grund eines solchen Wesens hin, es zugleich als ein Product der Natur zu betrachten und zu beurtheilen, wenn nicht der Mechanism des letzteren dem ersteren beygesellt wird, gleichsam als das Werkzeug einer

absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen gleichwohl untergeordnet ist. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweyer ganz verschiedener Arten von Caussalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit, mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt im übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als daß es das Wesen an sich sey, von welchem wir bloß die Erscheinung kennen. Aber das Princip: alles, was wir als zu dieser Natur (Phaenomenon) gehörig und als Product derselben annehmen, auch nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken zu müssen, bleibt nichts desto weniger in seiner Kraft; weil, ohne diese Art von Caussalität, organisirte Wesen, als Zwecke der Natur, doch keine Naturproducte seyn würden.

Wenn nun das teleologische Princip der Erzeugung dieser Wesen angenommen wird (wie es dann nicht anders seyn kann); so kann man entweder den Occasionalism, oder den **Prästabilism** der Ursache ihrer innerlich zweckmäßigen Form zum Grunde legen. Nach dem ersteren würde die oberste Weltursache, ihrer Idee gemäß, bey Gelegenheit einer

jeden Begattung der in derselben sich mischenden Materie unmittelbar die organische Bildung geben; nach dem zweyten, würde sie in die anfänglichen Producte dieser ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht haben, vermittelst deren ein organisches Wesen seines Gleichen hervorbringt und die Species sich selbst beständig erhält, ingleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerstörung arbeitende Natur continuirlich ersetzt wird. Wenn man den Occasionalism der Hervorbringung organisirter Wesen annimmt, so geht alle Natur hiebey gänzlich verloren, mit ihr auch aller Vernunftgebrauch, über die Möglichkeit einer solchen Art Producte zu urtheilen; daher man voraussetzen kann, daß niemand dieses System annehmen wird, dem es irgend um Philosophie zu thun ist.

Der **Prästabilism** kann nun wiederum auf zweyfache Art verfahren. Er betrachtet nähmlich ein jedes von seines Gleichen gezeugte organische Wesen entweder als das **Educt**, oder als das **Product** des erstern. Das System der Zeugungen als bloßer Educte heißt das der **individuellen Präformation**, oder auch die **Evolutionstheorie**; das der Zeugungen als Producte wird das System der **Epigenesis** genannt. Dieses letztere kann auch System der **generischen Präformation** genannt

wer-

werden; weil das productive Vermögen der Zeugenden doch nach den inneren zweckmäßigen Anlagen, die ihrem Stamme zu Theil wurden, also die specifische Form virtualiter präformirt war. Diesem gemäß würde man die entgegenstehende Theorie der individuellen Präformation auch besser **Involutionstheorie** (oder die der Einschachtelung) nennen können.

Die Verfechter der **Evolutionstheorie**, welche jedes Individuum von der bildenden Kraft der Natur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen zu lassen, wollten es also doch nicht wagen, dieses nach der Hypothese des Occasionalisms geschehen zu lassen, so daß die Begattung eine bloße Formalität wäre, unter der eine oberste verständige Weltursache beschlossen hätte, jedesmahl eine Frucht mit unmittelbarer Hand zu bilden und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung derselben zu überlassen. Sie erklärten sich für die Präformation; gleich als wenn es nicht einerley wäre, übernatürlicher Weise, im Anfange, oder im Fortlaufe der Welt, dergleichen Formen entstehen zu lassen, und nicht vielmehr eine große Menge übernatürlicher Anstalten durch gelegentliche Schöpfung erspart würde, welche erforderlich wären, damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo

die lange Zeit hindurch, bis zu seiner Entwickelung, nicht von den zerstöhrenden Kräften der Natur litte und sich unverletzt erhielte, ingleichen eine unermeßlich größere Zahl solcher vorgebildeten Wesen, als jemahls entwickelt werden sollten, und mit ihnen eben so viel Schöpfungen dadurch unnöthig und zwecklos gemacht würden. Allein sie wollten doch wenigstens etwas hierin der Natur überlassen, um nicht gar in völlige Hyperphysik zu gerathen, die aller Naturerklärung entbehren kann. Sie hielten zwar noch fest an ihrer Hyperphysik, selbst da sie an Mißgeburten (die man doch unmöglich für Zwecke der Natur halten kann) eine bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit finden, sollte sie auch nur darauf abgeziels seyn, daß ein Anatomiker einmahl daran, als einer zwecklosen Zweckmäßigkeit, Anstoß nehmen und niederschlagende Bewunderung fühlen sollte. Aber die Erzeugung der Bastarte konnten sie schlechterdings nicht in das System der Präformation hineinpassen, sondern mußten dem Saamen der männlichen Geschöpfe, dem sie übrigens nichts als die mechanische Eigenschaft, zum ersten Nahrungsmittel des Embryo zu dienen, zugestanden hatten, doch noch obenein eine zweckmäßig bildende Kraft zugestehen: welche sie doch in Ansehung des ganzen Products einer Erzeugung von zweyen Geschöpfen derselben Gattung keinem von beyden einräumen wollten.

Wenn

Wenn man dagegen an dem Vertheidiger der Epigenesis den großen Vorzug, den er in Ansehung der Erfahrungsgründe zum Beweise seiner Theorie vor dem ersteren hat, gleich nicht kennete; so würde die Vernunft doch schon zum Voraus für seine Erklärungsart mit vorzüglicher Gunst eingenommen seyn, weil sie die Natur in Ansehung der Dinge, welche man ursprünglich nur nach der Caussalität der Zwecke sich als möglich vorstellen kann, doch wenigstens, was die Fortpflanzung betrift, als selbst hervorbringend, nicht bloß als entwickelnd, betrachtet, und so doch mit dem kleinst-möglichsten Aufwande des Uebernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überläßt (ohne aber über diesen ersten Anfang, an dem die Physik überhaupt scheitert, sie mag es mit einer Kette der Ursachen versuchen mit welcher sie wolle, etwas zu bestimmen).

In Ansehung dieser Theorie der Epigenesis hat niemand mehr, so wohl zum Beweise derselben, als auch zur Gründung der echten Principien ihrer Anwendung, zum Theil durch die Beschränkung eines zu vermessenen Gebrauchs derselben, geleistet, als Herr Hofr. Blumenbach. Von organisirter Materie hebt er alle physische Erklärungsart dieser Bildungen an. Denn, daß rohe Materie sich nach

mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, daß aus der Natur des Leblosen Leben habe entspringen, und Materie in die Form einer sich selbst erhaltenden Zweckmäßigkeit sich von selbst habe fügen können, erklärt er mit Recht für vernunftwidrig; läßt aber zugleich dem Naturmechanism unter diesem uns unerforschlichen **Princip** einer ursprünglichen **Organisation** einen unbestimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Antheil, wozu das Vermögen der Materie (zum Unterschiede von der, ihr allgemein beywohnenden, bloß mechanischen **Bildungskraft**) von ihm in einem organisirten Körper ein (gleichsam unter der höheren Leitung und Anweisung der ersteren stehender) **Bildungstrieb** genannt wird.

§. 82.

Von dem teleologischen System in den äußern Verhältnissen organisirter Wesen.

Unter der **äußern Zweckmäßigkeit** verstehe ich diejenige, da ein Ding der Natur einem andern als Mittel zum Zwecke dient. Nun können Dinge, die keine innere Zweckmäßigkeit haben, oder zu ihrer Möglichkeit voraussetzen, z. B. Erden, Luft,

Wasser, u. s. w. gleichwohl äußerlich, d. i. im Verhältniß auf andere Wesen, sehr zweckmäßig seyn; aber diese müssen jederzeit organisirte Wesen, d. i. Naturzwecke seyn, denn sonst könnten jene auch nicht als Mittel beurtheilt werden. So können Wasser, Luft und Erden nicht als Mittel zu Anhäufung von Gebirgen angesehen werden, weil diese an sich gar nichts enthalten, was einen Grund ihrer Möglichkeit nach Zwecken erforderte, worauf in Beziehung also ihre Ursache niemahls unter dem Prädicate eines Mittels (das dazu nützte) vorgestellt werden kann.

Die äußere Zweckmäßigkeit ist ein ganz anderer Begriff, als der Begriff der inneren, welche mit der Möglichkeit eines Gegenstandes, unangesehen ob seine Wirklichkeit selbst Zweck sey oder nicht, verbunden ist. Man kann von einem organisirten Wesen noch fragen: wozu ist es da? aber nicht leicht von Dingen, an denen man bloß die Wirkung vom Mechanism der Natur erkennt. Denn in jenen stellen wir uns schon eine Caussalität nach Zwecken zu ihrer inneren Möglichkeit, einen schaffenden Verstand vor, und beziehen dieses thätige Vermögen auf den Bestimmungsgrund desselben, die Absicht. Es giebt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit, die mit der innern der Organisation zusammenhängt, und, ohne

daß

daß die Frage seyn darf, zu welchem Ende dieses so organisirte Wesen eben habe existiren müssen, dennoch im äußeren Verhältniß eines Mittels zum Zwecke dient. Dieses ist die Organisation beyderley Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch, eben so wie bey einem Individuum, fragen: warum mußte ein solches Paar existiren? Die Antwort ist: Dieses hier macht allererst ein **organisirendes** Ganze aus, ob zwar nicht ein organisirtes in einem einzigen Körper.

Wenn man nun fragt, wozu ein Ding da ist; so ist die Antwort entweder: Sein Daseyn und seine Erzeugung hat gar keine Beziehung auf eine nach Absichten wirkende Ursache, und alsdann versteht man immer einen Ursprung derselben aus dem Mechanism der Natur; oder: Es ist irgend ein absichtlicher Grund seines Daseyns (als eines zufälligen Naturwesens), und diesen Gedanken kann man schwerlich von dem Begriffe eines organisirten Dinges trennen: weil, da wir einmahl seiner innern Möglichkeit eine Caussalität der Endursachen und eine Idee, die dieser zum Grunde liegt, unterlegen müssen, wir auch die Existenz dieses Productes nicht anders als Zweck denken können. Denn, die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung zugleich der

Be=

Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heißt Zweck. In diesem Falle also kann man entweder sagen: der Zweck der Existenz eines solchen Naturwesens ist in ihm selbst, d. i. es ist nicht bloß Zweck, sondern auch **Endzweck**; oder dieser ist außer ihm in anderen Naturwesen, d. i. es existirt zweckmäßig nicht als Endzweck, sondern nothwendig zugleich als Mittel.

Wenn wir aber die ganze Natur durchgehen, so finden wir in ihr als Natur, kein Wesen, welches auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu seyn, Anspruch machen könnte; und man kann sogar a priori beweisen: daß dasjenige, was etwa noch für die Natur ein **letzter Zweck** seyn könnte, nach allen erdenklichen Bestimmungen und Eigenschaften, womit man es ausrüsten möchte, doch als Naturding niemahls ein **Endzweck** seyn könne.

Wenn man das Gewächsreich ansieht, so könnte man anfänglich durch die unermeßliche Fruchtbarkeit, durch welche es sich beynahe über jeden Boden verbreitet, auf den Gedanken gebracht werden, es für ein bloßes Product des Mechanisms der Natur, welches sie in den Bildungen des Mineralreichs zeigt, zu halten. Eine nähere Kenntniß

aber

aber der unbeschreiblich weisen Organisation in denselben läßt uns an diesem Gedanken nicht haften, sondern veranlaßt die Frage: Wozu sind diese Geschöpfe da? Wenn man sich antwortet: für das Thierreich, welches dadurch genährt wird, damit es sich in so mannigfaltige Gattungen über die Erde habe verbreiten können; so kommt die Frage wieder: Wozu sind denn diese Pflanzen-verzehrenden Thiere da? Die Antwort würde etwa seyn: für die Raubthiere, die sich nur von dem nähren können was Leben hat. Endlich ist die Frage: wozu sind diese sammt den vorigen Naturreichen gut? Für den Menschen, zu dem mannigfaltigen Gebrauche, den ihn sein Verstand von allen jenen Geschöpfen machen lehrt; und er ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann.

Man könnte auch, mit dem Ritter Linné, den dem Scheine nach umgekehrten Weg gehen, und sagen: Die gewächsfressenden Thier sind da, um den üppigen Wuchs des Pflanzenreichs, wodurch viele Species derselben erstickt werden würden, zu mäßigen; die Raubthiere, um der Gefräßigkeit jener

Gren-

Grenzen zu setzen; endlich der Mensch, damit, indem er diese verfolgt und vermindert, ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und den zerstöhrenden Kräften der Natur gestiftet werde. Und so würde der Mensch, so sehr er auch in gewisser Beziehung als Zweck gewürdigt seyn möchte, doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels haben.

Wenn man sich eine objective Zweckmäßigkeit in der Mannigfaltigkeit der Gattungen der Erdgeschöpfe und ihrem äußern Verhältnisse zu einander, als zweckmäßig construirter Wesen, zum Princip macht; so ist es der Vernunft gemäß, sich in diesem Verhältnisse wiederum eine gewisse Organisation und ein System aller Naturreiche nach Endursachen zu denken. Allein hier scheint die Erfahrung der Vernunftmaxime laut zuwidersprechen, vornehmlich was einen letzten Zweck der Natur betrift, der doch zu der Möglichkeit eines solchen Systems erforderlich ist, und den wir nirgend anders als im Menschen setzen können: da vielmehr in Ansehung dieses, als einer der vielen Thiergattungen, die Natur so wenig von den zerstöhrenden als erzeugenden Kräften die mindeste Ausnahme gemacht hat, alles einem Mechanism derselben, ohne einen Zweck, zu unterwerfen.

Das erste, was in einer Anordnung zu einem zweckmäßigen Ganzen der Naturwesen auf der Erde absichtlich eingerichtet seyn müßte, würde wohl ihr Wohnplatz, der Boden und das Element seyn, auf und in welchem sie ihr Fortkommen haben sollten. Allein eine genauere Kenntniß der Beschaffenheit dieser Grundlage aller organischen Erzeugung giebt auf keine anderen als ganz unabsichtlich wirkende, ja eher noch verwüstende, als Erzeugung Ordnung und Zwecke begünstigende Ursachen, Anzeige. Land und Meer enthalten nicht allein Denkmähler von alten mächtigen Verwüstungen, die sie und alle Geschöpfe, auf und in demselben, betroffen haben, in sich; sondern ihr ganzes Bauwerk, die Erdlager des einen und die Grenzen des andern haben gänzlich das Ansehen des Products wilder allgewaltiger Kräfte einer im chaotischen Zustande arbeitenden Natur. So zweckmäßig auch jetzt die Gestalt, das Bauwerk und der Abhang der Länder für die Aufnahme der Gewässer aus der Luft, für die Quelladern zwischen Erdschichten von mannigfaltiger Art (für mancherley Producte), und den Lauf der Ströme angeordnet zu seyn scheinen mögen; so beweiset doch eine nähere Untersuchung derselben, daß sie bloß als die Wirkung theils feuriger, theils wässeriger Eruptionen, oder auch Empörungen des Oceans, zu Stande gekommen sind: so wohl was die erste Erzeugung

dieser

dieser Gestalt, als vornehmlich die nachmahlige Umbildung derselben, zugleich mit dem Untergange ihrer ersten organischen Erzeugungen, betrift *). Wenn nun der Wohnplatz, der Mutterboden (des Landes) und der Mutterschooß (des Meeres) für alle diese Geschöpfe auf keinen andern als gänzlich unabsichtlichen Mechanism seiner Erzeugung Anzeige giebt; wie und mit welchem Recht können wir für diese letzteren Producte einen andern Ursprung verlangen und behaupten? Wenn gleich der Mensch, wie die genaueste Prüfung der Ueberreste jener Naturverwüstun-

*) Wenn der einmahl angenommene Nahme Naturgeschichte für Naturbeschreibung bleiben soll, so kann man das, was die erstere buchstäblich anzeigt, nähmlich eine Vorstellung des ehemaligen alten Zustandes der Erde, worüber man, wenn man gleich keine Gewißheit hoffen darf, doch mit gutem Grunde Vermuthungen wagt, die Archäologie der Natur, im Gegensatz mit der Kunst, nennen. Zu jener würden die Petrefacten, so wie zu dieser die geschnittenen Steine u. s. w. gehören. Denn da man doch wirklich an einer solchen (unter dem Nahmen einer Theorie der Erde) beständig, wenn gleich, wie billig, langsam arbeitet, so wäre dieser Nahmen eben nicht einer bloß eingebildeten Naturforschung gegeben, sondern einer solchen, zu der die Natur selbst uns einladet und auffordert.

wüstungen (nach Camper's Urtheile) zu beweisen scheint, in diesen Revolutionen nicht mit begriffen war; so ist er doch von den übrigen Erdgeschöpfen so abhängig, daß wenn ein über die anderen allgemeinwaltender Mechanism der Natur eingeräumt wird, er als darunter mit begriffen angesehen werden muß: wenn ihn gleich sein Verstand (großentheils wenigstens) unter ihren Verwüstungen hat retten können.

Dieses Argument scheint aber mehr zu beweisen, als die Absicht enthielt, wozu es aufgestellt war: nähmlich, nicht bloß daß der Mensch kein letzter Zweck der Natur, und aus dem nähmlichen Grunde, das Aggregat der organisirten Naturdinge auf der Erde nicht ein System von Zwecken seyn könne; sondern, daß gar die vorher für Naturzwecke gehaltenen Naturproducte keinen andern Ursprung haben, als den Mechanism der Natur.

Allein in der obigen Auflösung der Antinomie der Principien, der mechanischen und der teleologischen Erzeugungsart der organischen Naturwesen, haben wir gesehen: daß, da sie, in Ansehung der nach ihren besondern Gesetzen (zu deren systematischen Zusammenhange uns aber der Schlüssel fehlt) bildenden Natur, bloß Principien der reflectirenden Ur-

theilskraft sind, die nähmlich ihren Ursprung nicht an sich bestimmen, sondern nur sagen, daß wir, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes und unserer Vernunft, ihn, in dieser Art Wesen nicht anders als nach Endursachen denken können; die größtmöglichste Bestrebung, ja Kühnheit in Versuchen sie mechanisch zu erklären, nicht allein erlaubt ist, sondern wir auch durch Vernunft dazu aufgerufen sind, ungeachtet wir wissen, daß wir damit aus subjectiven Gründen der besondern Art und Beschränkung unseres Verstandes (und nicht etwa, weil der Mechanism der Erzeugung einem Ursprunge nach Zwecken an sich widerspräche) niemahls auslangen können; und daß endlich in dem übersinnlichen Princip der Natur (so wohl außer uns als in uns) gar wohl die Vereinbarkeit beyder Arten sich die Möglichkeit der Natur vorzustellen, liegen könne, indem die Vorstellungsart nach Endursachen nur eine subjective Bedingung unseres Vernunftgebrauchs sey, wenn sie die Beurtheilung der Gegenstände nicht bloß als Erscheinungen angestellt wissen will, sondern diese Erscheinungen selbst, sammt ihren Principien, auf das übersinnliche Substrat zu beziehen verlangt, um gewisse Gesetze der Einheit derselben möglich zu finden, die sie sich nicht anders als durch Zwecke (wovon die Vernunft auch solche hat, die übersinnlich sind) vorstellig machen kann.

§. 83.

Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems.

Wir haben im vorigen gezeigt, daß wir den Menschen nicht bloß, wie alle organisirte Wesen, als Naturzweck, sondern auch hier auf Erden als den letzten Zweck der Natur, in Beziehung auf welchen alle übrige Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen, nach Grundsätzen der Vernunft, zwar nicht für die bestimmende, doch für die reflectirende Urtheilskraft, zu beurtheilen hinreichende Ursache haben. Wenn nun dasjenige im Menschen selbst angetroffen werden muß, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll; so muß entweder der Zweck von der Art seyn, daß er selbst durch die Natur in ihrer Wohlthätigkeit befriedigt werden kann; oder es ist die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerley Zwecken, wozu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erste Zweck der Natur würde die Glückseligkeit, der zweyte die Cultur des Menschen seyn.

Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instincten abstra-

abstrahirt, und so aus der Thierheit in ihm selbst hernimmt; sondern ist eine bloße Idee eines Zustandes, welcher er den letzteren unter bloß empirischen Bedingungen (welches unmöglich ist) adäquat machen will. Er entwirft sie sich selbst, und zwar auf so verschiedene Art, durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand; er ändert sogar diesen so oft, daß die Natur, wenn sie auch seiner Willkühr gänzlich unterworfen wäre, doch schlechterdings kein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, um mit diesem schwankenden Begriff, und so mit dem Zweck, den jeder sich willkürlicher Weise vorsetzt, übereinzustimmen. Aber, selbst wenn wir entweder diesen auf das wahrhafte Naturbedürfniß, worin unsere Gattung durchgängig mit sich übereinstimmt, herabsetzen, oder, andererseits, die Geschicklichkeit sich eingebildete Zwecke zu verschaffen noch so hoch steigern wollten: so würde doch, was der Mensch unter Glückseligkeit versteht, und was in der That sein eigener letzter Naturzweck (nicht Zweck der Freyheit) ist, von ihm nie erreicht werden; denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden. Andrerseits ist so weit gefehlt: daß die Natur ihn zu ihrem besondern Liebling aufgenommen und vor allen Thieren mit Wohlthun begünstigt habe, daß sie ihn vielmehr in

ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von andern großen und kleinen Thieren u. d. gl. eben so wenig verschont, wie jedes andere Thiere; noch mehr aber, daß das Widersinnische der **Naturanlagen** in ihm ihn noch in selbsterſonnene Plagen und noch andere von seiner eigenen Gattung, durch den Druck der Herrschaft, die Barbarey der Kriege u. s. w. in solche Noth versetzt und er selbst, so viel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet, daß selbst bey der wohlthätigsten Natur außer uns, der Zweck derselben, wenn er auf die Glückseligkeit unserer Species gestellet wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derselben nicht empfänglich ist. Er ist also immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke: zwar Princip in Ansehung manches Zwecks, wozu die Natur ihn in ihrer Anlage bestimmt zu haben scheint, indem er sich selbst dazu macht; aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäßigkeit im Mechanism der übrigen Glieder. Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur, und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nähmlich daß er

es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck, seyn köune, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß.

Um aber auszufinden, worein wir am Menschen wenigstens jenen **letzten Zweck** der Natur zu setzen haben, müssen wir dasjenige, was die Natur zu leisten vermag um ihn zu dem vorzubereiten, was er selbst thun muß um Endzweck zu seyn, heraussuchen; und es von allen den Zwecken absondern, deren Möglichkeit auf Bedingungen beruht, die man allein von der Natur erwarten darf. Von der letztern Art ist die Glückseligkeit auf Erden, worunter der Inbegriff aller durch die Natur außer und in dem Menschen möglichen Zwecke desselben verstanden wird; das ist die Materie aller seiner Zwecke auf Erden, die, wenn er sie zu seinem ganzen Zwecke macht, ihn unfähig macht, seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen und dazu zusammen zu stimmen. Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale, subjective Bedingung, nähmlich der Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen, und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freyen Zwecke überhaupt angemessen,

als Mittel, zu gebrauchen übrig, was die Natur, in Absicht auf den Endzweck, der außer ihr liegt, ausrichten, und welches also als ihr letzter Zweck angesehen werden kann. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freyheit) ist die **Cultur**. Also kann nur die Cultur der letzte Zweck seyn, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beyzulegen Ursache hat (nicht seine eigene Glückseligkeit auf Erden, oder wohl gar bloß das vornehmste Werkzeug zu seyn, Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur außer ihm zu stiften).

Aber nicht jede Cultur ist zu diesem letzten Zwecke der Natur hinlänglich. Die der **Geschicklichkeit** ist freylich die vornehmste subjective Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt; aber doch nicht hinreichend, den **Willen** in der Bestimmung und Wahl seiner Zwecke, zu befördern, welche doch zum ganzen Umfange einer Tauglichkeit zu Zwecken wesentlich gehört. Die letztere Bedingung der Tauglichkeit, welche man die Cultur der Zucht (Disciplin) nennen könnte, ist negativ, und besteht in der Befreyung des Willens von dem Despotism der Begierden, wodurch wir, an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden,

selbst

selbst zu wählen, indem wir uns die Triebe zu Fesseln dienen lassen, die uns die Natur nur statt Leitfäden beygegeben hat, um die Bestimmung der Thierheit in uns nicht zu vernachläßigen, oder gar zu verletzen, indeß wir doch frey genug sind, sie anzuziehen oder nachzulassen, zu verlängern oder zu verkürzen, nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern.

Die Geschicklichkeit kann in der Menschengattung nicht wohl entwickelt werden, als vermittelst der Ungleichheit unter Menschen; da die größte Zahl die Nothwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Musse anderer, besorget, welche die minder nothwendigen Stücke der Cultur, Wissenschaft und Kunst, bearbeiten, und von diesen in einem Stande des Drucks, saurer Arbeit und wenig Genusses gehalten wird, auf welche Classe sich denn doch manches von der Cultur der höheren nach und nach auch verbreitet. Die Plagen aber wachsen im Fortschritte derselben (dessen Höhe, wenn der Hang zum Entbehrlichen schon dem Unentbehrlichen Abbruch zu thun anfängt, Luxus heißt) auf beyden Seiten gleich mächtig, auf der einen durch fremde Gewaltthätigkeit, auf der andern durch innere Ungenügsamkeit; aber das glänzende Elend ist doch mit der Entwi-

wickelung der Naturlagen in der Menschengattung verbunden, und der Zweck der Natur selbst, wenn es gleich nicht unser Zweck ist, wird doch hiebey erreicht. Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen untereinander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Freyheit gesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen, welches **bürgerliche Gesellschaft** heißt, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwickelung der Naturanlagen geschehen. Zu derselben wäre aber doch, wenn gleich Menschen sie auszufinden klug und sich ihrem Zwange willig zu unterwerfen weise genug wären, noch ein **Weltbürgerliches** Ganze d. i. ein System aller Staaten, die auf einander nachtheilig zu wirken in Gefahr sind, erforderlich. In dessen Ermangelung, und bey dem Hinderniß, welches Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht, vornehmlich bey denen die Gewalt in Händen haben, selbst der Möglichkeit eines solchen Entwurfs entgegen setzen, ist der **Krieg** (theils in welchem sich Staaten zerspalten und kleinere auflösen, theils ein Staat andere kleinere mit sich vereinigt und ein größeres Ganze zu bilden strebt) unvermeidlich: der, so wie er ein unabsichtlicher (durch zügellose Leidenschaften angeregter) Versuch der Menschen, doch tief ver-

bor-

borgener vielleicht absichtlicher der obersten Weisheit ist, Gesetzmäßigkeit mit der Freyheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben, wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten, und ungeachtet der schrecklichsten Drangsale, womit er das menschliche Geschlecht belegt, und der vielleicht noch größern, womit die beständige Bereitschaft dazu im Frieden drückt, dennoch eine Triebfeder mehr ist (indessen die Hoffnung zu dem Ruhestande einer Volksglückseligkeit sich immer weiter entfernt) alle Talente, die zur Cultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln.

Was die Disciplin der Neigungen betrift, zu denen die Naturanlage in Absicht auf unsere Bestimmung, als einer Thiergattung, ganz zweckmäßig ist, die aber die Entwickelung der Menschheit sehr erschweren; so zeigt sich doch auch in Ansehung dieses zweyten Erfordernisses zur Cultur ein zweckmäßiges Streben der Natur zu einer Ausbilduug, welche uns höhere Zwecke, als die Natur selbst liefern kann, empfänglich macht. Das Uebergewicht der Uebel, welche die Verfeinerung des Geschmacks bis zur Idealisirung desselben, und selbst der Luxus in Wissenschaften, als einer Nahrung für die Eitelkeit, durch die unzubefriedigende Menge der dadurch erzeugten Neigungen über uns ausschüttet, ist nicht

zu bestreiten: dagegen aber der Zweck der Natur auch nicht zu verkennen, der Rohigkeit und dem Ungestüm derjenigen Neigungen, welche mehr der Thierheit in uns angehören und der Ausbildung zu unserer höheren Bestimmung am meisten entgegen sind (der Neigungen des Genusses), immer mehr abzugewinnen und der Entwickelung der Menschheit Platz zu machen. Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust die sich allgemein mittheilen läßt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung, für die Gesellschaft, wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyranney des Sinnenhanges sehr viel ab, und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll: indeß die Uebel, womit uns theils die Natur, theils die unvertragsame Selbstsucht der Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbiethen, steigern und stählen, um jenen nicht unterzuliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen *).

§. 84.

*) Was das Leben für uns für einen Werth habe, wenn dieser bloß nach dem geschätzt wird, was man genießt (dem natürlichen Zweck der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit), ist leicht zu ent-

§. 84.

Von dem Endzwecke des Daseyns einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst.

Endzweck ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf.

Wenn für die Zweckmäßigkeit der Natur der bloße Mechanism derselben zum Erklärungsgrunde an-

entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen, oder auch nach einem neuen, selbst entworfenen (doch dem Naturlaufe gemäßen) Plane, der aber auch bloß auf Genuß gestellt wäre, aufs neue antreten? Welchen Werth das Leben dem zufolge habe, was es, nach dem Zwecke, den die Natur mit uns hat, geführt, in sich enhält und welches in dem besteht, was man thut (nicht bloß genießt), wo wir aber immer doch nur Mittel zu unbestimmtem Endzwecke sind, ist oben gezeigt worden. Es bleibt also wohl nichts übrig, als der Werth, den wir unserem Leben selbst geben, durch das, was wir nicht allein thun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmäßig thun, daß selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck seyn kann.

angenommen wird, so kann man nicht fragen: wozu die Dinge in der Welt da sind; denn es ist alsdann, nach einem solchen idealistischen System, nur von der physischen Möglichkeit der Dinge (welche uns als Zwecke zu denken bloße Vernünfteley, ohne Object, seyn würde) die Rede; man mag nun diese Form der Dinge auf den Zufall, oder blinde Nothwendigkeit deuten, in beyden Fällen wäre jene Frage leer. Nehmen wir aber die Zweckverbindung in der Welt für real und für sie eine besondere Art der Caussalität, nähmlich einer **absichtlich wirkenden** Ursache an, so können wir bey der Frage nicht stehen bleiben: wozu Dinge der Welt (organisirte Wesen) diese oder jene Form haben, in diese oder jene Verhältnisse gegen andere von der Natur gesetzt sind; sondern, da einmahl ein Verstand gedacht wird, der als die Ursache der Möglichkeit solcher Formen angesehen werden muß, wie sie wirklich an Dingen gefunden werden, so muß auch in eben demselben nach dem objectiven Grunde gefragt werden, der diesen productiven Verstand zu einer Wirkung dieser Art bestimmt haben könne, welcher dann der Endzweck ist, wozu dergleichen Dinge da sind.

Ich habe oben gesagt: daß der Endzweck kein Zweck sey, welchen zu bewirken und der Idee desselben gemäß hervorzubringen, die Natur hinreichend

wäre,

wäre, weil er unbedingt ist. Denn es ist nichts in der Natur (als einem Sinnenwesen), wozu der in ihr selbst befindliche Bestimmungsgrund nicht immer wiederum bedingt wäre; und dieses gilt nicht bloß von der Natur außer uns (der materiellen), sondern auch in uns (der denkenden): wohl zu verstehen, daß ich in mir nur das betrachte was Natur ist. Ein Ding aber, was nothwendig, seiner objectiven Beschaffenheit wegen, als Endzweck einer verständigen Ursache existiren soll, muß von der Art seyn, daß es in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung, als bloß seiner Idee, abhängig ist.

Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Caussalität teleologisch, d. i. auf Zwecke gerichtet und doch zugleich so beschaffen ist, daß das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als nothwendig, vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet; das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die Freyheit) und sogar das Gesetz der Caussalität, sammt dem Objecte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt),

von

von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können.

Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt), als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem in finem) er existire. Sein Daseyn hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf. — Wenn nun Dinge der Welt, als ihrer Existenz nach abhängige Wesen, einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen, so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck; denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet; und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjecte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht ein Endzweck zu seyn, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist *).

§. 85.

*) Es wäre möglich, daß Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in der Welt ein Zweck der Natur wäre, und alsdenn wäre sie auch ihr letzter Zweck. Wenigstens kann man a priori nicht einsehen, warum

§. 85.

Von der Physicotheologie.

Die Physicotheologie ist der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur (die nur

em=

um die Natur nicht so eingerichtet seyn sollte, weil durch ihren Mechanism diese Wirkung, wenigstens so viel wir einsehen, wohl möglich wäre. Aber Moralität und eine ihr untergeordnete Caussalität nach Zwecken ist schlechterdings durch Natururſachen unmöglich; denn das Princip ihrer Bestimmung zum Handeln ist übersinnlich, ist also das einzige Mögliche in der Ordnung der Zwecke, was in Ansehung der Natur schlechthin unbedingt ist, und ihr Subject dadurch zum Endzwecke der Schöpfung, dem die ganze Natur untergeordnet ist, allein qualificirt. — Glückseligkeit dagegen ist, wie im vorigen §. nach dem Zeugniß der Erfahrung gezeigt worden, nicht einmahl ein Zweck der Natur in Ansehung der Menschen, mit einem Vorzuge vor anderen Geschöpfen: weit gefehlt, daß sie ein Endzweck der Schöpfung seyn sollte. Menschen mögen sie sich immer zu ihrem letzten subjectiven Zwecke machen. Wenn ich aber nach dem Endzwecke der Schöpfung frage: Wozu haben Menschen existiren müssen? so ist von einem objectiven

ober=

empirisch erkannt werden können) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schliessen. Eine **Moraltheologie** (Ethicotheologie) wäre der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der a priori erkannt werden kann) auf jene Ursache und ihre Eigenschaften zu schließen.

Die erstere geht natürlicher Weise vor der zweyten vorher. Denn, wenn wir von den Dingen in der Welt auf eine Weltursache **teleologisch** schließen wollen; so müssen Zwecke der Natur zuerst ge-

obersten Zwecke die Rede, wie ihn die höchste Vernunft zu ihrer Schöpfung erfordern würde. Antwortet man nun darauf: damit Wesen existiren, denen jene oberste Ursache wohlthun könne; so widerspricht man der Bedingung, welcher die Vernunft des Menschen selbst seinen innigsten Wunsch der Glückseligkeit unterwirft (nähmlich die Uebereinstimmung mit seiner eigenen inneren moralischen Gesetzgebung). Dieß beweiset: daß die Glückseligkeit nur bedingter Zweck, der Mensch also, nur als moralisches Wesen, Endzweck der Schöpfung seyn könne; was aber seinen Zustand betrifft, Glückseligkeit nur als Folge, nach Maßgabe der Uebereinstimmung mit jenem Zwecke, als dem Zwecke seines Daseyns, in Verbindung stehe.

gegeben seyn, für die wir nachher einen Endzweck und für diesen dann das Princip der Caussalität dieser obersten Ursache zu suchen haben.

Nach dem teleologischen Princip können und müssen viele Nachforschungen der Natur geschehen, ohne daß man nach dem Grunde der Möglichkeit, zweckmäßig zu wirken, welche wir an verschiedenen der Producte der Natur antreffen, zu fragen Ursache hat. Will man nun aber auch hievon einen Begriff haben, so haben wir dazu schlechterdings keine weitergehende Einsicht, als bloß die Maxime der reflectirenden Urtheilskraft: daß nähmlich, wenn uns auch nur ein einziges organisches Product der Natur gegeben wäre, wir, nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens, dafür keinen andern Grund denken können, als den einer Ursache der Natur selbst (es sey der ganzen Natur oder auch nur dieses Stücks derselben), die durch Verstand die Caussalität zu demselben enthält; ein Beurtheilungsprincip, wodurch wir in der Erklärung der Naturdinge und ihres Ursprungs zwar um nichts weiter gebracht werden, das uns aber doch über die Natur hinaus einige Aussicht eröfnet, um den sonst so unfruchtbaren Begriff eines Urwesens vielleicht näher bestimmen zu können.

Nun sage ich: die Physicotheologie, so weit sie auch getrieben werden mag, kann uns doch nichts von einem Endzwecke der Schöpfung eröfnen; denn sie reicht nicht einmahl bis zur Frage nach demselben. Sie kann also zwar den Begriff einer verständigen Weltursache, als einen subjectiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der Dinge, die wir uns nach Zwecken verständlich machen können, rechtfertigen, aber diesen Begriff weder in theoretischer noch practischer Absicht weiter bestimmen; und ihr Versuch erreicht seine Absicht nicht, eine Theologie zu gründen, sondern sie bleibt immer nur eine physische Teleologie: weil die Zweckbeziehung in ihr immer nur als in der Natur bedingt betrachtet wird und werden muß; mithin den Zweck, wozu die Natur selbst existirt (wozu der Grund außer der Natur gesucht werden muß), gar nicht einmahl in Anfrage bringen kann, auf dessen bestimmte Idee gleichwohl der bestimmte Begriff jener oberen verständigen Weltursache, mithin die Möglichkeit einer Theologie, ankommt.

Wozu die Dinge in der Welt einander nützen; wozu das Mannigfaltige in einem Dinge für dieses Ding selbst gut ist; wie man sogar Grund habe anzunehmen, daß nichts in der Welt umsonst, sondern

alles

alles irgend wozu in der Natur, unter der Bedingung daß gewisse Dinge (als Zwecke) existiren sollten, gut sey, wobey mithin unsere Vernunft für die Urtheilskraft kein anderes Princip der Möglichkeit des Objects ihrer unvermeidlichen teleologischen Beurtheilung in ihrem Vermögen hat, als das, den Mechanism der Natur der Architectonik eines verständigen Welturhebers unterzuordnen: das alles leistet die teleologische Weltbetrachtung sehr herrlich und zur äußersten Bewunderung. Weil aber die Data, mithin die Principien, jenen Begriff einer intelligenten Weltursache (als höchsten Künstlers) zu bestimmen, bloß empirisch sind; so lassen sie auf keine Eigenschaften weiter schließen, als uns die Erfahrung an den Wirkungen derselben offenbart: welche, da sie die gesammte Natur als System befassen kann, oft auf (dem Anscheine nach) jenem Begriffe und unter einander widerstreitende Beweisgründe stoßen muß, niemahls aber, wenn wir gleich vermögend wären auch das ganze System, sofern es bloße Natur betrift, empirisch zu überschauen, uns, über die Natur, zu dem Zwecke ihrer Existenz selber, und dadurch zum bestimmten Begriffe jener obern Intelligenz, erheben können.

Wenn man sich die Aufgabe, um deren Auflösung es einer Physicotheologie zu thun ist, klein

macht, so scheint ihre Auflösung leicht. Verschwendet man nähmlich den Begriff von einer Gottheit an jedes von uns gedachte verständige Wesen, deren es eines oder mehrere geben mag, welches viel und sehr große, aber eben nicht alle Eigenschaften habe, die zu Gründung einer mit dem größtmöglichen Zwecke übereinstimmenden Natur überhaupt erforderlich sind: oder hält man es für nichts, in einer Theorie den Mangel dessen, was die Beweisgründe leisten, durch willkürliche Zusätze zu ergänzen, und, wo man nur Grund hat viel Vollkommenheit anzunehmen (und was ist viel für uns?), sich da befugt hält alle mögliche vorauszusetzen; so macht die physische Teleologie wichtige Ansprüche auf den Ruhm, eine Theologie zu begründen. Wenn aber verlangt wird anzuzeigen: was uns denn antreibe und überdem berechtige, jene Ergänzungen zu machen; so werden wir in den Principien des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, welcher durchaus verlangt, zu Erklärung eines Objects der Erfahrung diesem nicht mehr Eigenschaften beyzulegen, als empirische Data zu ihrer Möglichkeit anzutreffen sind, vergeblich Grund zu unserer Rechtfertigung suchen. Bey näherer Prüfung würden wir sehen, daß eigentlich eine Idee von einem höchsten Wesen, die auf ganz verschiedenem Vernunftgebrauch (dem practischen) beruht, in uns a priori zum Grunde

liege,

liege, welche uns antreibt, die mangelhafte Vorstellung einer physischen Teleologie, von dem Urgrunde der Zwecke in der Natur, bis zum Begriffe einer Gottheit zu ergänzen; und wir würden uns nicht fälschlich einbilden, diese Idee, mit ihr aber eine Theologie, durch den theoretischen Vernunftgebrauch der physischen Weltkenntniß zu Stande gebracht, viel weniger ihre Realität bewiesen zu haben.

Man kann es den Alten nicht so hoch zum Tadel anrechnen, wenn sie sich ihre Götter als, theils ihrem Vermögen, theils den Absichten und Willensmeinungen nach, sehr mannigfaltig verschieden, alle aber, selbst ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menschliche Weise eingeschränkt dachten. Denn, wenn sie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten; so fanden sie zwar Grund genug etwas mehr als Mechanisches zur Ursache derselben anzunehmen, und Absichten gewisser oberer Ursachen, die sie nicht anders als übermenschlich denken konnten, hinter dem Maschinenwerk dieser Welt zu vermuthen. Weil sie aber das Gute und Böse, das Zweckmäßige und Zweckwidrige in ihr, wenigstens für unsere Einsicht, sehr gemischt antrafen, und sich nicht erlauben konnten, insgeheim dennoch zum Grunde liegende weise und wohlthätige Zwecke, von denen sie doch den

Beweis nicht sahen, zum Behuf der willkürlichen Idee eines höchstvollkommenen Urhebers anzunehmen; so konnte ihr Urtheil von der obersten Weltursache schwerlich anders ausfallen, so fern sie nähmlich nach Maximen des bloß theoretischen Gebrauchs der Vernunft ganz consequent verfuhren. Andere, die als Physiker zugleich Theologen seyn wollten, dachten Befriedigung für die Vernunft darin zu finden, daß sie für die absolute Einheit des Princips der Naturdinge, welche die Vernunft fordert, vermittelst der Idee von einem Wesen sorgten, in welchem, als alleiniger Substanz, jene insgesamt nur inhärirende Bestimmungen wären: welche Substanz zwar nicht, durch Verstand, Ursache der Welt, in welcher aber doch, als Subject, aller Verstand der Weltwesen anzutreffen wäre; ein Wesen folglich, das zwar nicht nach Zwecken etwas hervorbrächte, in welchem aber doch alle Dinge, wegen der Einheit des Subjects, von dem sie bloß Bestimmungen sind, auch ohne Zweck und Absicht nothwendig sich auf einander zweckmäßig beziehen mußten. So führten sie den Idealism der Endursachen ein: indem sie die so schwer herauszubringende Einheit einer Menge zweckmäßig verbundener Substanzen, statt der Caussalabhängigkeit **von einer**, in die der Inhärenz **in einer** verwandelten; welches System in der Folge, von Seiten der inhärirenden

Welt=

Weltwesen betrachtet, als Pantheism, von Seiten des allein subsistirenden Subjects, als Urwesens, (späterhin) als Spinozism, nicht sowohl die Frage vom ersten Grunde der Zweckmäßigkeit der Natur auflösete, als sie vielmehr für nichtig erklärte, indem der letztere Begriff, aller seiner Realität beraubt, zur bloßen Mißdeutung eines allgemeinen ontologischen Begriffs von einem Dinge überhaupt gemacht wurde.

Nach bloß theoretischen Principien des Vernunftgebrauchs (worauf die Physicotheologie sich allein gründet), kann also niemahls der Begriff einer Gottheit, der für unsere teleologische Beurtheilung der Natur zureichte, herausgebracht werden. Denn wir erklären entweder alle Teleologie für bloße Täuschung der Urtheilskraft in der Beurtheilung der Caussalverbindung der Dinge, und flüchten uns zu dem alleinigen Princip eines bloßen Mechanismus der Natur, welche, wegen der Einheit der Substanz, von der sie nichts als das Mannigfaltige der Bestimmungen derselben sey, uns eine allgemeine Beziehung auf Zwecke zu enthalten bloß scheine; oder, wenn wir statt dieses Idealisms der Endursachen, dem Grundsatze des Realisms dieser besondern Art der Caussalität anhänglich bleiben wollen, so mögen wir viele verständige Urwesen, oder nur

ein

ein einiges, den Naturzwecken unterlegen; sobald wir zu Begründung des Begriffs von demselben nichts als Erfahrungsprincipien, von der wirklichen Zweckverbindung in der Welt hergenommen, zur Hand haben, so können wir einerseits wider die Mißhelligkeit, die die Natur in Ansehung der Zweckeinheit in vielen Beyspielen aufstellt, keinen Rath finden, andrerseits den Begriff einer einigen intelligenten Ursache, so wie wir ihn, durch bloße Erfahrung berechtigt, herausbringen, niemahls für irgend eine, auf welche Art es auch sey, (theoretisch oder practisch) brauchbare Theologie bestimmt genug, daraus ziehen.

Die physische Teleologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu suchen; aber kann keine hervorbringen, so weit wir auch der Natur durch Erfahrung nachspüren, und der in ihr entdeckten Zweckverbindung, durch Vernunftideen (die zu physischen Aufgaben theoretisch seyn müssen), zu Hülfe kommen mögen. Was hilfts, wird man mit Recht klagen: daß wir allen diesen Einrichtungen einen großen, einen für uns unermeßlichen Verstand zum Grunde legen, und ihn diese Welt nach Absichten anordnen lassen? wenn uns die Natur von der Endabsicht nichts sagt, noch jemahls sagen kann, ohne welche wir uns doch keinen gemeinschaftlichen

Beziehungspunct aller dieser Naturzwecke, kein hinreichendes teleologisches Princip machen können, theils die Zwecke insgesammt in einem System zu erkennen, theils uns von dem obersten Verstande, als Ursache einer solchen Natur, einen Begriff zu machen, der unserer über sie teleologisch reflectirenden Urtheilskraft zum Richtmaße dienen könnte. Ich hätte alsdann zwar einen **Kunstverstand**, für zerstreute Zwecke; aber keine **Weisheit**, für einen Endzweck, der doch eigentlich den Bestimmungsgrund von jenem enthalten muß. In Ermangelung aber eines Endzwecks, den nur die reine Vernunft a priori an die Hand geben kann, weil alle Zwecke in der Welt empirisch bedingt sind, und nichts, als was hiezu oder dazu, als zufälliger Absicht, nicht was schlechthin gut ist, enthalten können, und der mich allein lehren würde: welche Eigenschaften, welchen Grad und welches Verhältniß der obersten Ursache der Natur ich mir zu denken habe, um diese als teleologisches System zu beurtheilen; wie und mit welchem Rechte darf ich da meinen sehr eingeschrenkten Begriff von jenem urspringlichen Verstande, den ich auf meine geringe Weltkenntniß gründen kann, von der Macht dieses Urwesens seine Ideen zur Wirklichkeit zu bringen, von seinem Willen es zu thun u. s. w., nach Belieben erweitern, und bis zur Idee eines allweisen unendlichen Wesens

sens ergänzen? Dieß würde, wenn es theoretisch geschehen sollte, in mir selbst Allwissenheit voraussetzen, um die Zwecke der Natur in ihrem ganzen Zusammenhange einzusehen, und noch oben ein alle andere mögliche Plane denken zu können, mit denen in Vergleichung der gegenwärtige als der beste mit Grunde beurtheilt werden müßte. Denn, ohne diese vollendete Kenntniß der Wirkung, kann ich auf keinen bestimmten Begriff von der obersten Ursache, der nur in dem von einer in allem Betracht unendlichen Intelligenz, d. i. dem Begriffe einer Gottheit, angetroffen werden kann, schließen, und eine Grundlage zur Theologie zu Stande bringen.

Wir können also, bey aller möglichen Erweiterung der physischen Teleologie, nach dem oben angeführten Grundsatze, wohl sagen: daß wir, nach der Beschaffenheit und den Principien unseres Erkenntnißvermögens, die Natur in ihren uns bekannt gewordenen zweckmäßigen Anordnungen, nicht anders als das Product eines Verstandes, dem diese unterworfen ist, denken können. Ob aber dieser Verstand mit dem Ganzen derselben und dessen Hervorbringung noch eine Endabsicht gehabt haben möge (die alsdann nicht in der Natur der Sinnenwelt liegen würde): das kann uns die theoretische Na-

tur-

turforschung nie eröfnen; sondern es bleibt, bey aller Kenntniß derselben, unausgemacht, ob jene oberste Ursache überall nach einem Endzwecke, und nicht vielmehr durch einen von der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur zu Hervorbringung gewisser Formen bestimmten Verstand (nach der Analogie mit dem was wir bey den Thieren den Kunstinstinct nennen), Urgund derselben sey: ohne daß es nöthig sey, ihr darum auch nur Weisheit, viel weniger höchste und mit allen andern zur Vollkommenheit ihres Products erforderlichen Eigenschaften verbundene Weisheit, beyzulegen.

Also ist Physicotheologie, eine mißverstandene physische Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädevtik) zur Theologie brauchbar, und nur durch Hinzukunft eines anderweitigen Princips, auf das sie sich stützen kann, nicht aber an sich selbst, wie ihr Nahme es anzeigen will, zu dieser Absicht zureichend.

§. 86.

Von der Ethicotheologie.

Es ist ein Urtheil, dessen sich selbst der gemeinste Verstand nicht entschlagen kann, wenn er

über

über das Daseyn der Dinge in der Welt und die Existenz der Welt selbst nachdenkt: daß nähmlich alle die mannigfaltigen Geschöpfe, von wie großer Kunsteinrichtung und wie mannigfaltigem zweckmäßig auf einander bezogenen Zusammenhange sie auch seyn mögen, ja selbst das Ganze so vieler Systeme derselben, die wir unrichtiger Weise Welten nennen, zu nichts da seyn würden, wenn es in ihnen nicht Menschen (vernünftige Wesen überhaupt) gäbe; d. i. daß, ohne den Menschen, die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck seyn würde. Es ist aber auch nicht das Erkenntnißvermögen desselben (theoretische Vernunft), in Beziehung auf welches das Daseyn alles Uebrigen in der Welt allererst seinen Werth bekommt, etwa damit irgend Jemand da sey, welcher die Welt betrachten könne. Denn, wenn diese Betrachtung der Welt ihm doch nichts als Dinge ohne Endzweck vorstellig machte, so kann daraus, daß sie erkannt wird, dem Daseyn derselben kein Werth erwachsen; und man muß schon einen Endzweck derselben voraussetzen, in Beziehung auf welchem die Weltbetrachtung selbst einen Werth habe. Auch ist es nicht das Gefühl der Lust und der Summe derselben, in Beziehung auf welches wir einen Endzweck der Schöpfung als gegeben denken, d. i. nicht das Wohlseyn, der Genuß (er sey körperlich oder geistig),

mit einem Worte die Glückseligkeit, wornach wir jenen absoluten Werth schätzen. Denn: daß, wenn der Mensch da ist, er diese ihm selbst zur Endabsicht macht, giebt keinen Begriff, wozu er dann überhaupt da sey, und welchen Werth er dann selbst habe, um ihm seine Existenz angenehm zu machen. Er muß also schon als Endzweck der Schöpfung vorausgesetzt werden, um einen Vernunftgrund zu haben, warum die Natur zu seiner Glückseligkeit zusammen stimmen müsse, wenn sie als ein absolutes Ganze nach Principien der Zwecke betrachtet wird. — Also ist es nur das Begehrungsvermögen: aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Werth seines Daseyns auf dem, was er empfängt und genießt, beruht; sondern der Werth, welchen er allein sich selbst geben kann, und welcher in dem besteht was er thut, wie und nach welchen Principien er, nicht als Naturglied, sondern in der **Freyheit** seines Begehrungsvermögens, handelt; d. h. ein guter Wille, ist dasjenige, wodurch sein Daseyn allein einen absoluten Werth und in Beziehung auf welches das Daseyn der Welt einen **Endzweck** haben kann.

Auch stimmt damit das gemeinste Urtheil der gesunden Menschenvernunft vollkommen zusammen: nähmlich daß der Mensch nur als moralisches Wesen ein Endzweck der Schöpfung seyn könne, wenn man die Beurtheilung nur auf diese Frage leitet und veranlaßt sie zu versuchen. Was hilfts, wird man sagen, daß dieser Mensch so viel Talent hat, daß er damit sogar sehr thätig ist, und dadurch einen nützlichen Einfluß auf das gemeine Wesen ausübt, und also in Verhältniß, so wohl auf seine Glücksumstände, als auch auf Anderer Nutzen, einen großen Werth hat, wenn er keinen guten Willen besitzt? Er ist ein verachtungswürdiges Object, wenn man ihn nach seinem Innern betrachtet; und, wenn die Schöpfung nicht überall ohne Endzweck seyn soll, so muß er, der als Mensch, auch dazu gehört, doch, als böser Mensch, in einer Welt unter moralischen Gesetzen, diesen gemäß, seines subjectiven Zwecks (der Glückseligkeit) verlustig gehen, als der einzigen Bedingung, unter der seine Existenz mit dem Endzwecke zusammen bestehen kann.

Wenn wir nun in der Welt Zweckanordnungen antreffen, und, wie es die Vernunft unvermeidlich fordert, die Zwecke, die es nur bedingt sind, einem unbedingten obersten, d. i. einem Endzwecke, unterordnen: so sieht man erstlich leicht, daß alsdann nicht

nicht von einem Zwecke der Natur (innerhalb derselben), sofern sie existirt, sondern dem Zwecke ihrer Existenz mit allen ihren Einrichtungen mithin von dem letzten Zwecke der **Schöpfung** die Rede ist, und in diesem auch eigentlich von der obersten Bedingung, unter der allein ein Endzweck (d. i. der Bestimmungsgrund eines höchsten Verstandes zu Hervorbringung der Weltwesen) Statt finden kann.

Da wir nun den Menschen, nur als moralisches Wesen, für den Zweck der Schöpfung anerkennen: so haben wir erstlich einen Grund, wenigstens die Hauptbedingung, die Welt, als ein nach Zwecken zusammenhangendes Ganze und als System von Endursachen anzusehen; vornehmlich aber, für die, nach Beschaffenheit unserer Vernunft, uns nothwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Welturſache, ein **Princip**, die Natur und Eigenschaften dieser ersten Ursache, als obersten Grundes im Reiche der Zwecke, zu denken, und so den Begriff derselben zu bestimmen: welches die physische Teleologie nicht vermochte, die nur unbestimmte und eben darum, zum theoretischen so wohl als practischen Gebrauche, untaugliche Begriffe von demselben veranlassen konnte.

Aus diesem so bestimmten Princip der Caussalität des Urwesens werden wir es nicht bloß als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke, denken müssen. In Beziehung auf das **höchste** unter seiner Herrschaft allein mögliche **Gut**, nähmlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir uns dieses Urwesen als **allwissend** denken: damit selbst das Innerste der Gesinnungen (welches den eigentlichen moralischen Werth der Handlungen vernünftiger Weltwesen ausmacht) ihm nicht verborgen sey; als **allmächtig**: damit er die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne; als **allgütig**, und zugleich **gerecht**: weil diese beyden Eigenschaften (vereinigt, die **Weisheit**) die Bedingungen der Caussalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts, unter moralischen Gesetzen, ausmachen; und so auch alle noch übrigen transscendentalen Eigenschaften, als **Ewigkeit**, **Allgegenwart**, u. s. w. (denn Güte und Gerechtigkeit sind moralische Eigenschaften), die in Beziehung auf einen solchen Endzweck vorausgesetzt werden, an demselben denken müssen. — Auf solche Weise ergänzt die **moralische** Teleologie den Mangel der **physischen**, und gründet allererst eine **Theologie**; da die letztere, wenn sie nicht unbemerkt aus der erste-

ren

ren borgte, sondern consequent verfahren sollte, für sich allein nichts als eine Dämonologie, welche keines bestimmten Begriffs fähig ist, begründen könnte.

Aber das Princip der Beziehung der Welt, wegen der moralischen Zweckbestimmung gewisser Wesen in derselben, auf eine oberste Ursache, als Gottheit, thut dieses nicht bloß dadurch, daß es den physisch-teleologischen Beweisgrund ergänzt, und also diesen nothwendig zum Grunde legt; sondern es ist dazu auch für sich hinreichend, und treibt die Aufmerksamkeit auf die Zwecke der Natur, und die Nachforschung der hinter ihren Formen verborgen liegenden unbegreiflich großen Kunst, um den Ideen, die die reine practische Vernunft herbeyschaft, an den Naturzwecken beyläufige Bestätigung zu geben. Denn der Begriff von Weltwesen unter moralischen Gesetzen ist ein Princip a priori, wornach sich der Mensch nothwendig beurtheilen muß. Daß ferner, wenn es überall eine absichtlich wirkende und auf einen Zweck gerichtete Weltursache giebt, jenes moralische Verhältniß eben so nothwendig die Bedingung der Möglichkeit einer Schöpfung seyn müsse, als das nach physischen Gesetzen (wenn nähmlich jene verständige Ursache auch einen Endzweck hat): sieht die Vernunft, auch a priori, als einen für sie zur

teleo-

teleologischen Beurtheilung der Existenz der Dinge nothwendigen Grundsatz an. Nun kommt es nur darauf an: ob wir irgend einen für die Vernunft (es sey die speculative oder practische) hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden obersten Ursache einen **Endzweck** beyzulegen. Denn, daß alsdann dieser, nach der subjectiven Beschaffenheit unserer Vernunft, und selbst wie wir uns auch die Vernunft anderer Wesen nur immer denken mögen, kein anderer als der **Mensch unter moralischen Gesetzen** seyn könne, kann a priori für uns als gewiß gelten; da hingegen die Zwecke der Natur in der physischen Ordnung a priori gar nicht können erkannt, vornehmlich, daß eine Natur ohne solche nicht existiren könne, auf keine Weise kann eingesehen werden.

Anmerkung.

Setzet einen Menschen in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüths zur moralischen Empfindung. Wenn er sich, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen heitern Genuße seines Daseyns befindet, so fühlt er in sich ein Bedürfniß, irgend jemand dafür dankbar zu seyn. Oder er sehe sich einandermahl in derselben Gemüthsverfassung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch frey-

willige

willige Aufopferung Genüge leisten kann und will; so fühlt er in sich ein Bedürfniß, hiemit zugleich etwas Befohlnes ausgerichtet und einem Oberherrn gehorcht zu haben. Oder er habe sich etwa unbedachtsamer Weise wider seine Pflicht vergangen, wodurch er doch eben nicht Menschen verantwortlich geworden ist; so werden die strengen Selbstverweise dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hatte. Mit einem Worte: er bedarf einer moralischen Intelligenz, um für den Zweck, wozu er existirt, ein Wesen zu haben, welches diesem gemäß von ihm und der Welt die Ursache sey. Triebfedern hinter diesen Gefühlen herauszukünsteln, ist vergeblich; denn sie hängen unmittelbar mit der reinsten moralischen Gesinnung zusammen, weil **Dankbarkeit**, **Gehorsam**, und **Demüthigung** (Unterwerfung unter verdiente Züchtigung) besondere Gemüthsstimmungen zur Pflicht sind, und das zur Erweiterung seiner moralischen Gesinnung geneigte Gemüth hier sich nur einen Gegenstand freywillig denkt, der nicht in der Welt ist, um, wo möglich, auch gegen einen solchen seine Pflicht zu beweisen Es ist also wenigstens möglich und auch der Grund dazu in moralischer Denkungsart gelegen, ein reines moralisches Bedürfniß der Existenz eines Wesens sich vorzustellen, unter welchem

entweder unsere Sittlichkeit mehr Stärke oder auch (wenigstens unserer Vorstellung nach) mehr Umfang, nähmlich einen neuen Gegenstand für ihre Ausübung gewinnt; d. i. ein moralisch = gesetzgebendes Wesen außer der Welt, ohne alle Rücksicht auf theoretischen Beweis, noch weniger auf selbstsüchtiges Interesse, aus reinem moralischen, von allem fremden Einflusse freyen (dabey freylich nur subjectiven) Grunde, anzunehmen, auf bloße Anpreisung einer für sich allein gesetzgebenden reinen practischen Vernunft. Und, ob gleich eine solche Stimmung des Gemüths selten vorkäme, oder auch nicht lange haftete, sondern flüchtig und ohne dauernde Wirkung, oder auch ohne einiges Nachdenken über den in einem solchen Schattenbilde vorgestellten Gegenstand, und ohne Bemühung ihn unter deutliche Begriffe zu bringen, vorüberginge: so ist doch der Grund dazu, die moralische Anlage in uns, als subjectives Princip sich in der Weltbetrachtung mit ihrer Zweckmäßigkeit durch Natururſachen nicht zu begnügen, sondern ihr eine oberste nach moralischen Principien die Natur beherrschende Ursache unterzulegen, unverkennbar. — Wozu noch kommt, daß wir, nach einem allgemeinen höchsten Zwecke zu streben, uns durch das moralische Gesetz gedrungen, uns aber doch und die gesammte Natur ihn zu erreichen unvermögend fühlen; daß wir, nur so fern wir dar-

nach

nach streben, dem Endzwecke einer verständigen Weltursache (wenn es eine solche gäbe) gemäß zu seyn urtheilen dürfen; und so ist ein reiner moralischer Grund der practischen Vernunft vorhanden, diese Ursachen (da es ohne Widerspruch geschehen kann) anzunehmen, wo nicht mehr, doch damit wir jene Bestrebung, in ihren Wirkungen, nicht für ganz eitel anzusehen und dadurch sie ermatten zu lassen Gefahr laufen.

Mit diesem allen soll hier nur so viel gesagt werden: daß die **Furcht** zwar zuerst **Götter** (Dämonen), aber die **Vernunft**, vermittelst ihrer moralischen Principien, zuerst den Begriff von **Gott** habe hervorbringen können (auch selbst, wenn man in der Teleologie der Natur, wie gemeiniglich, sehr unwissend, oder auch, wegen der Schwierigkeit, die einander hierin widersprechenden Erscheinungen durch ein genugsam bewährtes Princip auszugleichen, sehr zweifelhaft war); und daß die innere **moralische** Zweckbestimmung seines Daseyns das ergänzte, was der Naturkenntniß abging, indem sie nähmlich anwies, zu dem Endzwecke vom Daseyn aller Dinge, wozu das Princip nicht anders, als **ethisch**, der Vernunft genugthuend ist, die oberste Ursache mit Eigenschaften, womit sie die ganze Natur jener einzigen Absicht (zu der diese bloß Werkzeug ist) zu

unterwerfen vermögend ist, (d. i. als eine Gottheit) zu denken.

§. 87.

Von dem moralischen Beweise des Daseyns Gottes.

Es giebt eine physische Teleologie, welche einen für unsere theoretisch reflectirende Urtheilskraft hinreichenden Beweisgrund an die Hand giebt, das Daseyn einer verständigen Weltursache anzunehmen. Wir finden aber in uns selbst, und noch mehr in dem Begriffe eines vernünftigen mit Freyheit (seiner Caussalität) begabten Wesens überhaupt, auch eine moralische Teleologie, die aber, weil die Zweckbeziehung in uns selbst a priori, sammt dem Gesetze derselben, bestimmt, mithin als nothwendig erkannt werden kann, zu diesem Behuf keiner verständigen Ursache außer uns für diese innere Gesetzmäßigkeit bedarf: so wenig, als wir bey dem, was wir in den geometrischen Eigenschaften der Figuren (für allerley mögliche Kunstausübung) Zweckmäßiges finden, auf einen ihnen dieses ertheilenden höchsten Verstand hinaus sehen dürfen. Aber diese moralische Teleologie betrift doch uns, als Weltwesen, und also mit andern Dingen in der Welt verbundene Wesen: auf welche letzteren, entweder als Zwecke oder als Gegen=

genstände in Ansehung deren wir selbst Endzweck sind, unsere Beurtheilung zu richten, eben dieselben moralischen Gesetze uns zur Vorschrift machen. Von dieser moralischen Teleologie nun, welche die Beziehung unserer eigenen Caussalität auf Zwecke und sogar auf einen Endzweck, der von uns in der Welt beabsichtiget werden muß, ingleichen die wechselseitige Beziehung der Welt auf jenen sittlichen Zweck und die äußere Möglichkeit seiner Ausführung (wozu keine physische Teleologie uns Anleitung geben kann) betrift, geht nun die nothwendige Frage aus: ob sie unsere vernünftige Beurtheilung nöthige, über die Welt hinaus zu gehen, und, zu jener Beziehung der Natur auf das Sittliche in uns, ein verständiges oberstes Prinzip zu suchen, um die Natur, auch in Beziehung auf die moralische innere Gesetzgebung und deren mögliche Ausführung, uns als zweckmäßig vorzustellen. Folglich giebt es allerdings eine moralische Teleologie; und diese hängt mit der Nomothetik der Freyheit einerseits, und der der Natur andererseits, eben so nothwendig zusammen, als bürgerliche Gesetzgebung mit der Frage, wo man die executive Gewalt suchen soll, und überhaupt in allem, worin die Vernunft ein Princip der Wirklichkeit einer gewissen gesetzmäßigen, nur nach Ideen möglichen, Ordnung der Dinge angeben soll, Zusammenhang ist. — Wir wollen den Fortschritt der Ver-

erst

nunft von jener moralischen Teleologie und ihrer Beziehung auf die physische, zur Theologie allererst vortragen, und nachher über die Möglichkeit dieser Schlußart Betrachtungen anstellen.

Wenn man das Daseyn gewisser Dinge (oder auch nur gewisser Formen der Dinge) als zufällig, mithin nur durch etwas Anderes, als Ursache, möglich annimmt: so kann man zu dieser Caussalität der obersten und also zu dem Bedingten den unbedingten Grund entweder in der physischen, oder teleologischen Ordnung suchen (nach dem nexu effectivo, oder finali). D. i. man kann fragen: welches ist die oberste hervorbringende Ursache? oder was ist der oberste (schlechthin unbedingte) Zweck derselben, d. i. der Endzweck ihrer Hervorbringung dieser oder aller ihrer Producte überhaupt? wobey dann freylich vorausgesetzt wird, daß diese Ursache einer Vorstellung der Zwecke fähig, mithin ein verständiges Wesen sey, oder wenigstens von uns als nach den Gesetzen eines solchen Wesens handelnd gedacht werden müsse.

Nun ist, wenn man der letztern Ordnung nachgeht, es ein **Grundsatz**, dem selbst die gemeinste Menschenvernunft unmittelbar Beyfall zu geben genöthigt ist: daß, wenn überall ein **Endzweck**, den die Vernunft a priori angeben muß, Statt finden soll, dieser kein anderer, als der **Mensch** (ein jedes

des vernünftige Weltwesen) unter moralischen Gesetzen seyn könne *). Denn: (so urtheilt ein jeder) be-

*) Ich sage mit Fleiß: unter moralischen Gesetzen. Nicht der Mensch nach moralischen Gesetzen, d. i. ein solcher der sich ihnen gemäß verhält, ist der Endzweck der Schöpfung. Denn mit dem letztern Ausdrucke würden wir mehr sagen, als wir wissen: nähmlich daß es in der Gewalt eines Welturhebers stehe, zu machen, daß der Mensch den moralischen Gesetzen jederzeit sich angemessen verhalten; welches einen Begriff von Freyheit und der Natur (von welcher letztern man allein einen äußern Urheber denken kann) voraussetzt, der eine Einsicht in das übersinnliche Substrat der Natur, und dessen Einerleyheit mit dem was die Caussalität durch Freyheit in der Welt möglich macht, enthalten müßte, die weit über unsere Vernunfteinsicht hinausgeht. Nur vom Menschen unter moralischen Gesetzen können wir, ohne die Schranken unserer Einsicht zu überschreiten, sagen: sein Daseyn mache der Welt Endzweck aus. Dieses stimmt auch vollkommen mit dem Urtheile der moralisch über den Weltlauf reflectirenden Menschenvernunft. Wir glauben die Spuhren einer weisen Zweckbeziehung auch am Bösen wahrzunehmen, wenn wir nur sehen, daß der frevelhafte Böse wicht nicht eher stirbt, als bis er die wohlverschuldete Strafe seiner Unthaten erlitten hat. Nach unseren Begriffen von freyer

bestände die Welt aus lauter leblosen, oder zwar zum Theil aus lebenden aber vernunftlosen Wesen, so würde das Daseyn einer solchen Welt gar keinen Werth haben, weil in ihr kein Wesen existirte, das von einem Werthe den mindesten Begriff hat. Wären dagegen auch vernünftige Wesen, deren Vernunft aber den Werth des Daseyns der Dinge nur im Verhältnisse der Natur zu ihnen (ihrem Wohlbefinden) zu setzen, nicht aber sich einen solchen ursprünglich (in der Freyheit) selbst zu verschaffen im

Stande

freyer Caussalität, beruht das Wohl- oder Uebelverhalten auf uns; die höchste Weisheit aber der Weltregierung setzen wir darin, daß zu dem ersteren die Veranlassung, für beydes aber der Erfolg, nach moralischen Gesetzen verhängt sey. In dem letzteren besteht eigentlich die Ehre Gottes, welche daher von Theologen nicht unschicklich der letzte Zweck der Schöpfung genannt wird. — Noch ist anzumerken, daß wir unter dem Wort Schöpfung, wenn wir uns dessen bedienen, nichts anders, als was hier gesagt worden ist, nähmlich die Ursache vom Daseyn einer Welt, oder der Dinge in ihr (der Substanzen), verstehen; wie das auch der eigentliche Begriff dieses Worts mit sich bringt (actuatio substantiae est creatio): welches mithin nicht schon die Voraussetzung einer frey wirkenden, folglich verständigen Ursache (deren Daseyn wir allererst beweisen wollen) bey sich führt.

Stande wäre: so wären zwar (relative) Zwecke in der Welt, aber kein (absoluter) Endzweck weil das Daseyn solcher vernünftigen Wesen doch immer zwecklos seyn würde. Die moralischen Gesetze aber sind von der eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie etwas als Zweck ohne Bedingung, mithin gerade so, wie der Begriff eines Endzwecks es bedarf, für die Vernunft vorschreiben: und die Existenz einer solchen Vernunft, die in der Zweckbeziehung ihr selbst das oberste Gesetz seyn kann, mit andern Worten die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, kann also allein als Endzweck vom Daseyn einer Welt gedacht werden. Ist dagegen dieses nicht so bewandt, so liegt dem Daseyn derselben entweder gar kein Zweck in der Ursache, oder es liegen ihm Zwecke ohne Endzweck zum Grunde.

Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freyheit, verbindet uns für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke, als materialer Bedingung, abzuhangen; aber es bestimmt uns doch auch, und zwar a priori, einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht: und dieser ist das höchste durch Freyheit mögliche **Gut in der Welt.**

Die

Die subjective Bedingung, unter welcher der Mensch (und nach allen unsern Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich, unter dem obigen Gesetze, einen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit. Folglich das höchste in der Welt mögliche, und, so viel an uns ist, als Endzweck zu befördernde, physische Gut ist **Glückseligkeit**: unter der objectiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der **Sittlichkeit**, als der Würdigkeit glücklich zu seyn.

Diese zwey Erfordernisse des uns durch das moralische Gesetz aufgegebenen Endzwecks können wir aber, nach allen unsern Vernunftvermögen, als durch bloße Natururſachen **verknüpft**, und der Idee des gedachten Endzwecks angemessen, unmöglich uns vorstellen. Also stimmt der Begriff von der **practischen Nothwendigkeit** eines solchen Zwecks durch die Anwendung unserer Kräfte, nicht mit dem theoretischen Begriffe, von der **physischen Möglichkeit** der Bewirkung desselben, zusammen, wenn wir mit unserer Freyheit keine andere Caussalität (eines Mittels), als die der Natur, verknüpfen.

Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns, gemäß dem moralischen Gesetze, einen Endzweck vorzusetzen; und,

und, so weit als das letztere nothwendig ist, so weit (d. i. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das erstere nothwendig anzunehmen: nähmlich es sey ein Gott *).

* * *

Dieser Beweis, dem man leicht die Form der logischen Präcision anpassen kann, will nicht sagen: es ist eben so nothwendig das Daseyn Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen; mithin, wer sich vom letztern nicht überzeugen kann, könne sich von den Verbindlichkeiten nach dem ersteren los zu seyn urtheilen. Nein!

*) Dieses moralische Argument soll keinen objectivgültigen Beweis vom Daseyn Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sey; sondern daß, wenn er moralisch consequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner practischen Vernunft aufnehmen müsse. — Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist zur Sittlichkeit nothwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen; sondern: es ist durch sie nothwendig. Mithin ist es ein subjectiv, für moralische Wesen, hinreichendes Argument.

Nein! nur die **Beabsichtigung** des durch die Befolgung des ersteren zu bewirkenden Endzwecks in der Welt (einer mit der Befolguug moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffenden Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste) müßte alsdann aufgegeben werden. Ein jeder Vernünftige würde sich an der Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebiethen unbedingt, ohne Rücksicht auf Zwecke (als die Materie des Wollens). Aber das eine Erforderniß des Endzwecks, wie ihn die practische Vernunft den Weltwesen vorschreibt, ist ein in sie durch ihre Natur (als endlicher Wesen) gelegter unwiderstehlicher Zweck, den die Vernunft nur dem moralischen Gesetze als unverletzlicher **Bedingung** unterworfen, oder auch nach demseben allgemein gemacht wissen will, und so die Beförderung der Glückseligkeit, in Einstimmung mit der Sittlichkeit, zum Endzwecke macht. Diesen nun, so viel (was die ersteren betrift) in unserem Vermögen ist, zu befördern, wird uns durch das moralische Gesetz gebothen; der Ausschlag, den diese Bemühung hat, mag seyn welcher er wolle. Die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in den Mitelursachen des Gelingens.

Gesetzt

Gesetzt also: ein Mensch überredete sich, theils durch die Schwäche aller so sehr gepriesenen speculativen Argumente, theils durch manche in der Natur und Sittenwelt ihm vorkommende Unregelmäßigkeiten bewogen, von dem Satze: es sey kein Gott; so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger seyn, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für bloß eingebildet, ungültig, unverbindlich halten, und ungescheut zu übertreten beschließen wollte. Ein solcher würde auch alsdann noch, wenn er sich in der Folge von dem, was er Anfangs bezweifelt hatte, überzeugen könnte, mit jener Denkungsart doch immer ein Nichtswürdiger bleiben: ob er gleich seine Pflicht, aber aus Furcht, oder aus lohnsüchtiger Absicht, ohne pflichtverehrende Gesinnung, der Wirkung nach so pünktlich, wie es immer verlangt werden mag, erfüllte. Umgekehrt, wenn er sie als Gläubiger seinem Bewußtseyn nach aufrichtig und uneigennützig befolgt, und gleichwohl, so oft er zum Versuche den Fall setzt, er könnte einmahl überzeuget werden, es sey kein Gott, sich sogleich von aller sittlichen Verbindlichkeit frey glaubte; müßte es doch mit der innern moralichen Gesinnung in ihm nur schlecht bestellt seyn.

Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest über-

überredet hält; es sey kein Gott, und (weil es in Ansehung des Objects der Moralität auf einerley Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er thätig verehrt, beurtheilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vortheil, weder in dieser noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allein seinen Kräften die Richtung giebt. Aber sein Bestreben ist begrenzt; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beytritt, niemahls aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und seyn müssen) eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrift, werden, unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu seyn, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Uebeln, des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Thieren der Erde, unterworfen seyn und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesammt (redlich

oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt, und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu seyn, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurück wirft, aus dem sie gezogen waren. — Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müßte er allerdings als unmöglich, aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben, und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann): so muß er, welches er auch gar wohl thun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in practischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Daseyn eines **moralischen** Welturhebers, d. i. Gottes, annehmen.

§. 88.

§. 88.

Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises.

Die reine Vernunft, als practisches Vermögen, d. i. als Vermögen den freyen Gebrauch unserer Caussalität durch Ideen (reine Vernunftbegriffe) zu bestimmen, enthält nicht allein im moralischen Gesetze ein regulatives Princip unserer Handlungen, sondern giebt auch dadurch zugleich ein subjectiv-constitutives, in dem Begriffe eines Objects an die Hand, welches nur Vernunft denken kann, und welches durch unsere Handlungen in der Welt nach jenem Gesetze wirklich gemacht werden soll. Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freyheit nach moralischen Gesetzen hat also subjectiv-practische Realität. Wir sind a priori durch die Vernunft bestimmt, das Weltbeste, welches in der Verbindung des größten Wohls der vernünftigen Weltwesen mit der höchsten Bedingung des Guten an demselben, d. i. der allgemeinen Glückseligkeit mit der gesetzmäßigsten Sittlichkeit, besteht, nach allen Kräften zu befördern. In diesem Endzwecke ist die Möglichkeit des einen Theils, nähmlich der Glückseligkeit, empirisch bedingt, d. i. von der

Be-

Beschaffenheit der Natur (ob sie zu diesem Zwecke übereinstimmt oder nicht) abhängig, und in theoretischer Rücksicht problematisch; indeß der andere Theil, nähmlich die Sittlichkeit, in Ansehung deren wir von der Naturmitwirkung frey sind, seiner Möglichkeit nach a priori fest steht und dogmatisch gewiß ist. Zur objectiven theoretischen Realität also des Begriffs von dem Endzwecke vernünftiger Weltwesen wird erfordert, daß nicht allein wir einen uns a priori vorgesetzten Endzweck haben, sondern daß auch die Schöpfung, d. i. die Welt selbst, ihrer Existenz nach einen Endzweck habe: welches, wenn es a priori bewiesen werden könnte, zur subjectiven Realität des Endzwecks die objective hinzuthun würde. Denn, hat die Schöpfung überall einen Endzweck, so können wir ihn nicht anders denken, als so, daß er mit dem moralischen (der allein den Begriff von einem Zwecke möglich macht) übereinstimmen müsse. Nun finden wir aber in der Welt zwar Zwecke: und die physische Teleologie stellt sie in solchem Maße dar, daß, wenn wir der Vernunft gemäß urtheilen, wir zum Princip der Nachforschung der Natur zuletzt anzunehmen Grund haben, daß in der Natur gar nichts ohne Zweck sey; allein den Endzweck der Natur suchen wir in ihr selbst vergeblich. Dieser kann und muß daher, so wie die Idee davon nur in der Vernunft

liegt, selbst seiner objectiven Möglichkeit nach, nur in vernünftigen Wesen gesucht werden. Die practische Vernunft der letzteren aber giebt diesen Endzweck nicht allein an, sondern bestimmt auch diesen Begriff in Ansehung der Bedingungen, unter welchen ein Endzweck der Schöpfung allein von uns gedacht werden kann.

Es ist nun die Frage: ob die objective Realität des Begriffs von einem Endzweck der Schöpfung nicht auch für die theoretischen Forderungen der reinen Vernunft hinreichend, wenn gleich nicht apodictisch, für die bestimmende, doch hinreichend für die Maximen der theoretisch-reflectirenden Urtheilskraft könne dargethan werden. Dieses ist das mindeste, was man der speculativen Philosophie ansinnen kann, die den sittlichen Zweck mit den Naturzwecken vermittelst der Idee eines einzigen Zwecks zu verbinden sich anheischig macht; aber auch dieses Wenige ist doch weit mehr, als sie je zu leisten vermag.

Nach dem Princip der theoretisch-reflectirenden Urtheilskraft würden wir sagen: Wenn wir Grund haben, zu den zweckmäßigen Producten der Natur eine oberste Ursache der Natur anzunehmen, deren Caussalität in Ansehung der Wirklichkeit der

letzte-

letzteren (die Schöpfung) von anderer Art, als zum Mechanism der Natur erforderlich ist, nähmlich als die eines Verstandes, gedacht werden mußte; so werden wir auch an diesem Urwesen nicht bloß allenthalben in der Natur Zwecke, sondern auch einen Endzweck zu denken hinreichenden Grund haben, wenn gleich nicht um das Daseyn eines solchen Wesens darzuthun, doch wenigstens (so wie es in der physischen Teleologie geschah) uns zu überzeugen, daß wir die Möglichkeit einer solchen Welt nicht bloß nach Zwecken, sondern auch nur dadurch daß wir ihrer Existenz einen Endzweck unterlegen, uns begreiflich machen können.

Allein Endzweck ist bloß ein Begriff unserer practischen Vernunft, und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurtheilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntniß derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich, als lediglich für die practische Vernunft nach moralischen Gesetzen; und der Endzweck der Schöpfung ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nähmlich dem Endzwecke unserer reinen practischen Vernunft, und zwar so fern sie practisch seyn soll, übereinstimmt. — Nun haben wir durch das moralische Gesetz, welches uns

diesen letztern auferlegt, in practischer Absicht, nähmlich um unsere Kräfte zur Bewirkung desselben anzuwenden, einen Grund, die Möglichkeit, Ausführbarkeit desselben, mithin auch (weil, ohne Beytritt der Natur zu einer in unserer Gewalt nicht stehenden Bedingung derselben, die Bewirkung desselben unmöglich seyn würde) eine Natur der Dinge, die dazu übereinstimmt, anzunehmen. Also haben wir einen moralischen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken.

Dieses ist nun noch nicht der Schluß von der moralischen Teleologie auf eine Theologie, d. i. auf das Daseyn eines moralischen Welturhebers, sondern nur auf einen Endzweck der Schöpfung, der auf diese Art bestimmt wird. Daß nun zu dieser Schöpfung, d. i. der Existenz der Dinge, gemäß einem **Endzwecke**, erstlich ein verständiges, aber zweytens nicht bloß (wie zu der Möglichkeit der Dinge der Natur, die wir als Zwecke zu beurtheilen genöthiget waren) ein verständiges, sondern ein zugleich **moralisches** Wesen, als Welturheber, mithin ein **Gott** angenommen werden mußte: ist ein zweyter Schluß, welcher so beschaffen ist, daß man sieht, er sey bloß für die Urtheilskraft, nach Begriffen der practischen Vernunft, und, als ein solcher, für die reflectirende, nicht die bestimmende,

Ur-

Urtheilskraft gefället. Denn wir können uns nicht anmaßen einzusehen: daß, obzwar in uns die moralisch-practische Vernunft von der technisch-practischen ihren Principien nach wesentlich unterschieden ist, in der obersten Weltursache, wenn sie als Intelligenz angenommen wird, es auch so seyn mußte, und eine besondere und verschiedene Art der Caussalität derselben zum Erdzwecke, als bloß zu Zwecken der Natur, erforderlich sey; daß wir mithin an unserm Endzweck nicht bloß einen **moralischen Grund** haben, einen Endzweck der Schöpfung (als Wirkung), sondern auch ein **moralisches Wesen** als Urgrund der Schöpfung, anzunehmen. Wohl aber können wir sagen: daß, **nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens**, wir uns die Möglichkeit einer solchen **auf das moralische Gesetz** und dessen Object bezogenen Zweckmäßigkeit, als in diesem Endzwecke ist, ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist, gar nicht begreiflich machen können.

Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers ist also bloß **für den practischen Gebrauch** unserer Vernunft hinreichend dargethan, ohne in Ansehung des Daseyns desselben etwas theoretisch zu bestimmen. Denn diese bedarf zur Möglichkeit ihres Zwecks, der uns auch ohne-

das durch ihre eigene Gesetzgebung aufgegeben ist, einer Idee, wodurch das Hinderniß, aus dem Unvermögen ihrer Befolgung nach dem bloßen Naturbegriffe von der Welt (für die reflectirende Urtheilskraft hinreichend) weggeräumt wird; und diese Idee bekommt dadurch practische Realität, wenn ihr gleich alle Mittel, ihr eine solche in theoretischer Absicht, zur Erklärung der Natur und Bestimmung der obersten Ursache zu verschaffen, für die speculative Erkenntniß gänzlich abgehen. Für die theoretisch reflectirende Urtheilskraft bewies die physische Teleologie aus den Zwecken der Natur hinreichend eine verständige Welturſache; für die practische, bewirkt dieses die moralische durch den Begriff eines Endzwecks, den sie in practischer Absicht der Schöpfung beyzulegen genöthiget ist. Die objective Realität der Idee von Gott, als moralischen Welturhebers, kann nun zwar nicht durch physische Zwecke allein dargethan werden; gleichwohl aber, wenn ihre Erkenntniß mit dem des moralischen verbunden wird, sind jene, vermöge der Maxime der reinen Vernunft, Einheit der Principien, so viel sich thun läßt, zu befolgen, von großer Bedeutung, um der practischen Realität jener Idee, durch die, welche sie in theoretischer Absicht für die Urtheilskraft bereit hat, zu Hülfe zu kommen.

Hierbey ist nun, zu Verhütung eines leicht eintretenden Mißverständnisses, höchst nöthig anzumerken, daß wir erstlich diese Eigenschaften des höchsten Wesens nur nach der Analogie **denken** können. Denn wie wollten wir seine Natur, wovon uns die Erfahrung nichts ähnliches zeigen kann, erforschen? Zweytens, daß wir es durch dasselbe auch nur denken, nicht darnach **erkennen**, und sie ihm etwa theoretisch beylegen können; denn das wäre für die bestimmende Urtheilskraft in speculativer Absicht unserer Vernunft, um, was die oberste Weltursache **an sich** sey, einzusehen. Hier aber ist es nur darum zu thun, welchen Begriff wir uns, nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnißvermögen, von demselben zu machen, und ob wir seine Existenz anzunehmen haben, um einem Zwecke, den uns reine practische Vernunft, ohne alle solche Voraussetzung, a priori nach allen Kräften zu bewirken auferlegt, gleichfalls nur practische Realität zu verschaffen, d. i. nur eine beabsichtete Wirkung als möglich denken zu können. Immerhin mag jener Begriff für die speculative Vernunft überschwenglich seyn; auch mögen die Eigenschaften, die wir dem dadurch gedachten Wesen beylegen, objectiv gebraucht, einen Anthropomorphism in sich verbergen: die Absicht ihres Gebrauchs ist auch nicht, seine für uns unerreichbare Natur, sondern uns selbst und unseren

Willen, darnach bestimmen zu wollen. So wie wir eine Ursache nach dem Begriffe, den wir von der Wirkung haben (aber nur in Ansehung ihrer Relation dieser) benennen, ohne darum die innere Beschaffenheit derselben durch die Eigenschaften, die uns von dergleichen Ursachen einzig und allein bekannt und durch Erfahrung gegeben werden müssen, innerlich bestimmen zu wollen; so wie wir z. B. der Seele unter andern auch eine vim locomotivam beylegen, weil wirklich Bewegungen des Körpers entspringen, deren Ursache in ihren Vorstellungen liegt, ohne ihr darum die einzige Art, wie wir bewegende Kräfte kennen, (nähmlich durch Anziehung, Druck, Stoß, mithin Bewegung, welche jederzeit ein ausgedehntes Wesen voraussetzen) beylegen zu wollen: — eben so werden wir **Etwas**, das den Grund der Möglichkeit und der practischen Realität, d. i. der Ausführbarkeit, eines nothwendigen moralischen Endzwecks enthält, annehmen müssen; dieses aber, nach Beschaffenheit der von ihm erwarteten Wirkung, uns als ein weises nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschendes Wesen denken können; und der Beschaffenheit unserer Erkenntnißvermögen gemäß, als von der Natur unterschiedene Ursache der Dinge denken müssen, um nur das **Verhältniß** dieses alle unsere Erkenntnißvermögen übersteigenden Wesens zum Objecte **unserer** practi-

schen

schen Vernunft auszudrücken: ohne doch dadurch die einzige uns bekannte Caussalität dieser Art, nähmlich einen Verstand und Willen, ihm darum theoretisch beylegen, ja selbst auch nur die an ihm gedachte Caussalität in Ansehung dessen was für uns Endzweck ist, als in diesem Wesen selbst von der Caussalität in Ansehung der Natur (und deren Zweckbestimmungen überhaupt) objectiv unterscheiden zu wollen, sondern diesen Unterschied nur als subjectiv nothwendig, für die Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens und gültig für die reflectirende, nicht für die objectiv bestimmende Urtheilskraft, annehmen können. Wenn es aber auf das Practische ankommt, so ist ein solches **regulatives** Princip (für die Klugheit oder Weisheit): dem, was nach Beschaffenheit unserer Erkenntßvermögen von uns auf gewisse Weise allein als möglich gedacht werden kann, als Zwecke gemäß zu handeln, zugleich **constitutiv**, d. i. practisch bestimmend; indeß eben dasselbe, als Princip die objective Möglichkeit der Dinge zu beurtheilen, keinesweges theoretisch-bestimmend (daß nähmlich auch dem Objecte die einzige Art der Möglichkeit zukomme, die unserm Vermögen zu denken zukommt) sondern ein bloß **regulatives** Princip für die reflectirende Urtheilskraft ist.

Anmerkung.

Dieser moralische Beweis ist nicht etwa ein neu erfundener, sondern allenfalls nur ein neuerörterter Beweisgrund; den er hat vor der frühesten Aufkeimung des menschlichen Vernunftvermögens schon in demselben gelegen, und wird mit der fortgehenden Cultur desselben nur immer mehr entwickelt. Sobald die Menschen über Recht und Unrecht zu reflectiren anfingen, in einer Zeit, wo sie über die Zweckmäßigkeit der Natur noch gleichgültig wegsahen, sie nützten, ohne sich dabey etwas Anderes als den gewohnten Lauf der Natur zu denken, mußte sich das Urtheil unvermeidlich einfinden: daß es im Ausgange nimmermehr einerley seyn könne, ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewaltthätig verhalten habe, wenn er gleich bis an sein Lebensende, wenigstens sichtbarlich, für seine Tugenden kein Glück, oder für seine Verbrechen keine Strafe angetroffen habe. Es ist: als ob sie in sich eine Stimme wahrnähmen, es müsse anders zugehen; mithin mußte auch die, obgleich dunkle, Vorstellung von Etwas dem sie nachzustreben sich verbunden fühlten, verborgen liegen, womit ein solcher Ausschlag sich gar nicht zusammenreimen lasse, oder womit, wenn sie den Weltlauf einmahl als die einzige Ordnung der Dinge ansahen, sie wiederum je-

ne

ne innere Zweckbestimmung ihres Gemüths nicht zu vereinigen wußten. Nun mochten sie die Art, wie eine solche Unregelmäßigkeit (welche dem menschlichen Gemüthe weit empörender seyn muß, als der blinde Zufall, den man etwa der Naturbeurtheilung zum Princip unterlegen wollte) ausgeglichen werden könne, sich auf mancherley noch so grobe Weise vorstellen; so konnten sie sich doch niemahls ein anderes Princip der Möglichkeit der Vereinigung der Natur mit ihrem inneren Sittengesetze erdenken, als eine nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschende oberste Ursache: weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihnen, und eine Natur ohne allen Endzweck, außer ihnen, in welcher gleichwohl jener Zweck wirklich werden soll, im Widerspruche stehen. Ueber die innere Beschaffenheit jener Welturfache konnten sie nun manchen Unsinn ausbrüten; jenes moralische Verhältniß in der Weltregierung blieb immer dasselbe, welches für die unangebauteste Vernunft, sofern sie sich als practisch betrachtet, allgemein faßlich ist, mit welcher hingegen die speculative bey weitem nicht gleichen Schritt halten kann. — Auch wurde, aller Wahrscheinlichkeit nach, durch dieses moralische Interesse allererst die Aufmerksamkeit auf die Schönheit und Zwecke in der Natur rege gemacht, die alsdann jene Idee zu bestärken vortreflich diente, sie aber doch nicht begründen,

noch

noch weniger jenes entbehren konnte, weil selbst die Nachforschung der Zwecke der Natur nur in Beziehung auf den Endzweck dasjenige unmittelbare Interesse bekommt, welches sich in der Bewunderung derselben, ohne Rücksicht auf irgend daraus zu ziehenden Vortheil, in so großem Maaße zeigt.

§. 89.

Von dem Nutzen des moralischen Arguments.

Die Einschränkung der Vernunft, in Ansehung aller unserer Ideen vom Uebersinnlichen, auf die Bedingungen ihres practischen Gebrauchs, hat, was die Idee von Gott betrift, den unverkennbaren Nutzen: daß sie verhütet, daß Theologie sich nicht in **Theosophie** (in Vernunftverwirrende überschwengliche Begriffe) versteige, oder zur **Dämonologie** (einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens) herabsinke; daß Religion nicht in **Theurgie** (ein schwärmerischer Wahn, von anderen übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wiederum Einfluß haben zu können), oder in **Idololatrie** (ein abergläubischer Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch

eine

eine moralische Gesinnung, wohlgefällig machen zu können) gerathe *).

Denn, wenn man der Eitelkeit oder Vermessenheit des Vernünftelns in Ansehung dessen, was über die Sinnenwelt hinausliegt, auch nur das mindeste theoretisch (und Erkenntniß-erweiternd) zu bestimmen einräumt; wenn man mit Einsichten vom Daseyn und von der Beschaffenheit der göttlichen Natur, von seinem Verstande und Willen, den Gesetzen beyder und den daraus auf die Welt abfließenden Eigenschaften groß zu thun verstattet: so möchte ich wohl wissen, wo und an welcher Stelle man die Anmaßungen der Vernunft begrenzen wolle; denn, wo jene Einsichten hergenommen

sind,

*) Abgötterey im practischen Verstande ist noch immer diejenige Religion, welche sich das höchste Wesen mit Eigenschaften denkt, nach denen noch etwas anders, als Moralität, die für sich taugliche Bedingung seyn könne, seinem Willen in dem was der Mensch zu thun vermag, gemäß zu seyn. Denn so rein und frey von sinnlichen Bildern man auch in theoretischer Rücksicht jenen Begriff gefaßt haben mag, so ist er im practischen alsdann dennoch als ein Idol, d. i. der Beschaffenheit seines Willens nach anthropomorphistisch, vorgestellt.

sind, eben daher können ja noch mehrere (wenn man nur, wie man meint, sein Nachdenken anstrengte) erwartet werden. Die Begrenzung solcher Ansprüche müßte doch nach einem gewissen Princip geschehen, nicht etwa bloß aus dem Grunde, weil wir finden, daß alle Versuche mit denselben bisher fehlgeschlagen sind; denn das beweiset nichts wider die Möglichkeit eines bessern Ausschlags. Hier aber ist kein Princip möglich, als entweder anzunehmen: daß in Ansehung des Uebersinnlichen schlechterdings gar nichts theoretisch (als lediglich nur negativ) bestimmt werden könne, oder daß unsere Vernunft eine noch unbenutzte Fundgrube, zu wer weiß wie großen, für uns und unsere Nachkommen aufbewahrten erweiternden Kenntnissen, in sich enthalte. — Was aber Religion betrift, d. i. die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber; so muß, wenn die theoretische Erkenntniß desselben vorhergehen müßte, die Moral sich nach der Theologie richten, und, nicht allein, statt einer innern nothwendigen Gesetzgebung der Vernunft, eine äußere willkürliche eines obersten Wesens eingeführt, sondern auch in dieser alles, was unsere Einsicht in die Natur desselben Mangelhaftes hat, sich auf die sittliche Vorsicht erstrecken, und so die Religion unmoralisch machen und verkehren.

In Ansehung der Hoffnung eines künftigen Lebens, wenn wir, statt des Endzwecks, den wir, der Vorschrift des moralischen Gesetzes gemäß, selbst zu vollführen haben, zum Leitfaden des Vernunfturtheils für unsere Bestimmung (welches also nur in practischer Beziehung als nothwendig, oder annehmungswürdig, betrachtet wird) unser theoretisches Erkenntnißvermögen befragen, giebt die Seelenlehre in dieser Absicht, so wie oben die Theologie, nichts mehr als einen negativen Begriff von unserm denkenden Wesen: daß nähmlich keines seiner Handlungen und Erscheinungen des innern Sinnes materialistisch erklärt werden könne; daß also von ihrer abgesonderten Natur, und der Dauer oder Nichtdauer ihrer Persönlichkeit nach dem Tode, uns schlechterdings kein erweiterndes bestimmendes Urtheil aus speculativen Gründen durch unser gesammtes theoretisches Erkenntnißvermögen möglich sey. Da also alles hier der teleologischen Beurtheilung unseres Daseyns in practischer nothwendiger Rücksicht und der Annehmung unserer Fortdauer, als der zu dem uns von der Vernunft schlechterdings aufgegebenen Endzweck erforderlichen Bedingung, überlassen bleibt, so zeigt sich hier zugleich der Nutzen (der zwar beym ersten Anblick Verlust zu seyn scheint): daß, so wie die Theologie für uns nie Theosophie werden kann, die ratio-

nale

nale **Psychologie** niemahls **Pnevmatologie** als erweiternde Wissenschaft werden könne, so wie sie andrerseits auch gesichert ist, in keinen **Materialism** zu verfallen; sondern daß sie vielmehr bloß Anthropologie des innern Sinnes, d. i. Kenntniß unseres denkenden Selbst **im Leben** sey, und als theoretische Erkenntniß auch bloß empirisch bleibe; dagegen die rationale Psychologie, was die Frage über unsere ewige Existenz betrift, gar keine theoretische Wissenschaft ist, sondern auf einem einzigen Schlusse der moralischen Teleologie beruht, wie denn auch ihr ganzer Gebrauch, bloß der letztern als unserer practischen Bestimmung wegen, nothwendig ist.

§. 90.

Von der Art des Fürwahrhaltens in einem moralischen Beweise des Daseyns Gottes.

Zuerst wird zu jedem Beweise, er mag (wie bey dem Beweise durch Beobachtung des Gegenstandes oder Experiment) durch unmittelbare empirische Darstellung dessen, was bewiesen werden soll, oder durch Vernunft a priori aus Principien geführt werden, erfordert: daß er nicht **überrede**,

son-

sondern überzeuge, oder wenigstens auf Ueberzeugung wirke; d. i. daß der Beweisgrund, oder der Schluß, nicht bloß ein subjectiver (ästhetischer) Bestimmungsgrund des Beyfalls (bloßer Schein), sondern objectivgültig und ein logischer Grund der Erkenntniß sey: denn sonst wird der Verstand berückt, aber nicht überführt. Von jener Art eines Scheinbeweises ist derjenige, welcher vielleicht in guter Absicht, aber doch mit vorsetzlicher Verhehlung seiner Schwäche, in der natürlichen Theologie geführt wird: wenn man die große Menge der Beweisthümer eines Ursprungs der Naturdinge nach dem Princip der Zwecke herbeyzieht, und sich den bloß subjectiven Grund der menschlichen Vernunft zu Nutze macht, nähmlich den ihr eigenen Hang, wo es nur ohne Widerspruch geschehen kann, statt vieler Principien ein einziges, und, wo in diesem Princip nur einige oder auch viele Erfordernisse zur Bestimmung eines Begriffs angetroffen werden, die übrigen hinzuzudenken, um den Begriff des Dinges durch willkürliche Ergänzung zu vollenden. Denn freylich, wenn wir so viele Producte in der Natur antreffen, die für uns Anzeigen einer verständigen Ursache sind; warum sollen wir, statt vieler solcher Ursachen, nicht lieber eine einzige, und zwar an dieser nicht etwa bloß großen Verstand, Macht u. s. w., sondern nicht vielmehr Allweis-

heit, Allmacht, mit einem Worte sie als eine solche, die den für alle mögliche Dinge zureichenden Grund solcher Eigenschaften enthalte, denken? und über das diesem einigen alles vermögenden Urwesen, nicht bloß für die Naturgesetze und Producte Verstand, sondern auch, als einer moralischen Weltursache, höchste sittliche practische Vernunft beylegen; da durch diese Vollendung des Begriffs ein für Natureinsicht so wohl als moralische Weisheit zusammen hinreichendes Princip angegeben wird, und kein nur einigermaßen gegründeter Einwurf wider die Möglichkeit einer solchen Idee gemacht werden kann? Werden hiebey nun zugleich die moralischen Triebfedern des Gemüths in Bewegung gesetzt, und ein lebhaftes Interesse der letzteren mit rednerischer Stärke (deren sie auch wohl würdig sind) hinzugefügt; so entspringt daraus eine Ueberredung von der objectiven Zulänglichkeit des Beweises, und ein (in den meisten Fällen seines Gebrauchs) auch heilsamer Schein, der aller Prüfung der logischen Schärfe desselben sich ganz überhebt, und sogar dawider, als ob ihr ein frevelhafter Zweifel zum Grunde läge, Abscheu und Widerwillen trägt. — Nun ist hierwider wohl nichts zu sagen, so fern man auf populäre Brauchbarkeit eigentlich Rücksicht nimmt. Allein, da doch die Zerfällung desselben in die zwey ungleichartigen Stücke,

die

die dieses Argument enthält, nähmlich in das was zur physischen, und das was zur moralischen Teleologie gehört, nicht abgehalten werden kann und darf, indem die Zusammenschmelzung beyder es unkenntlich macht, wo der eigentliche Nerve des Beweises liege, und an welchem Theile und wie er müßte bearbeitet werden, um für die Gültigkeit desselben vor der schärfsten Prüfung Stand halten zu können (selbst wenn man an einem Theile die Schwäche unserer Vernunfteinsicht einzugestehen genöthigt seyn sollte); so ist es für den Philosophen Pflicht (gesetzt daß er auch die Anforderung der Aufrichtigkeit an ihn für nichts rechnete), den obgleich noch so heilsamen Schein, welchen eine solche Vermengung hervorbringen kann, aufzudecken, und, was bloß zur Ueberredung gehört, von dem was auf Ueberzeugung führt (die beyde nicht bloß dem Grade, sondern selbst der Art nach, unterschiedene Bestimmungen des Beyfalls sind) abzusondern, um die Gemüthsfassung in diesem Beweise in ihrer ganzen Lauterkeit offen darzustellen, und diesen der strengsten Prüfung freymüthig unterwerfen zu können.

Ein Beweis aber, der auf Ueberzeugung angelegt ist, kann wiederum zweyfacher Art seyn, entweder ein solcher, der, was der Gegenstand **an sich** sey, oder was er **für uns** (Menschen

überhaupt), nach den uns nothwendigen Vernunftprincipien seiner Beurtheilung, sey, (ein Beweis κατ' ἀληθείαν oder κατ' ἄνθρωπον, das letztere Wort in allgemeiner Bedeutung für Menschen überhaupt genommen), ausmachen soll. Im ersteren Falle ist er auf hinreichende Principien für die bestimmende, im zweyten bloß für die reflectirende Urtheilskraft gegründet. Im letztern Falle kann er, auf bloß theoretischen Principien beruhend, niemahls auf Ueberzeugung wirken; legt er aber ein praktisches Vernunftprincip zum Grunde (welches mithin allgemein und nothwendig gilt), so darf er wohl auf eine, in reiner practischer Absicht hinreichende, d. i. moralische, Ueberzeugung Anspruch machen. Ein Beweis aber **wirkt auf Ueberzeugung**, ohne noch zu überzeugen, wenn er bloß auf dem Wege dahin geführt wird, d. i. nur objective Gründe dazu in sich enthält, die, ob sie gleich noch nicht zur Gewißheit hinreichend, dennoch von der Art sind, daß sie nicht bloß als subjective Gründe des Urtheils zur Ueberredung dienen.

Alle theoretische Beweisgründe reichen nun entweder zu: 1) zum Beweise durch logisch-strenge **Vernunftschlüsse**; oder, wo dieses nicht ist, 2) zum Schlusse nach der **Analogie**; oder, findet auch dieses etwa nicht Statt, doch noch 3) zur

wahr=

wahrscheinlichen Meinung; oder endlich, was das Mindeste ist, 4) zur Annehmung eines bloß möglichen Erklärungsgrundes, als **Hypothese**. — Nun sage ich: daß alle Beweisgründe überhaupt, die auf theoretische Ueberzeugung wirken, kein Fürwahrhalten dieser Art von dem höchsten bis zum niedrigsten Grade desselben, bewirken können, wenn der Satz von der Existenz eines Urwesens, als eines Gottes, in der dem ganzen Inhalte dieses Begriffs angemessenen Bedeutung, nähmlich als eines **moralischen** Welturhebers, mithin so, daß durch ihn zugleich der Endzweck der Schöpfung angegeben wird, bewiesen werden soll.

1) Was den **logisch-gerechten**, vom Allgemeinen zum Besonderen fortgehenden, Beweis betrift, so ist in der Critik hinreichend dargethan worden: daß, da dem Begriffe von einem Wesen, welches über die Natur hinaus zu suchen ist, keine uns mögliche Anschauung correspondirt, dessen Begriff also selbst, sofern er durch synthetische Prädicate theoretisch bestimmt werden soll, für uns jederzeit problematisch bleibt, schlechterdings keine Erkenntniß desselben (wodurch der Umfang unseres theoretischen Wissens im mindesten erweitert würde) Statt finde, und unter die allgemeinen Principien der Natur der Dinge der besondere Begriff eines übersinn-

sinnlichen Wesens gar nicht subsumirt werden könne, um von jenen auf dieses zu schließen; weil jene Principien lediglich für die Natur, als Gegenstand der Sinne, gelten.

2) Man kann sich zwar von zwey ungleichartigen Dingen, eben in dem Puncte ihrer Ungleichartigkeit eines derselben doch nach einer Analogie*) mit

*) Analogie (in qualitativer Bedeutung) ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), sofern sie, ungeachtet der specifischen Verschiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenschaften an sich, welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten, (d. i. ausser diesem Verhältnisse betrachtet), Statt findet. So denken wir uns zu den Kunsthandlungen der Thiere, in Vergleichung mit denen des Menschen, den Grund dieser Wirkungen in den ersteren, den wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menschen (der Vernunft), den wir kennen, als Analogen der Vernunft; und wollen damit zugleich anzeigen: daß der Grund des thierischen Kunstvermögens, unter der Benennung eines Instincts, von der Vernunft in der That specifisch unterschieden, doch auf die Wirkung (der Bau der Bieber mit dem der Menschen verglichen) ein ähnliches Verhältniß habe. — Deßwegen aber kann ich daraus, weil der Mensch zu seinem Bauen ver-

mit dem andern denken; aber aus dem, worin sie ungleichartig sind, nicht von einem nach der Analogie

Vernunft braucht, nicht schließen, daß der Bieber auch dergleichen haben müsse, und es einen Schluß nach der Analogie nennen. Aber aus der ähnlichen Wirkungsart der Thiere (wovon wir den Grund nicht unmittelbar wahrnehmen können) mit der des Menschen (dessen wir uns unmittelbar bewußt sind) verglichen, können wir ganz richtig nach der Analogie schließen, daß die Thiere auch nach Vorstellungen handeln (nicht, wie Cartesius will, Maschinen sind), und, ungeachtet ihrer specifischen Verschiedenheit, doch der Gattung nach (als lebende Wesen) mit dem Menschen einerley sind. Das Princip der Befugniß, so zu schließen, liegt in der Einerleyheit des Grundes, die Thiere in Ansehung gedachter Bestimmung mit dem Menschen, als Menschen, so weit wir sie äußerlich nach ihren Handlungen mit einander vergleichen, zu einerley Gattung zu zählen. Es ist par ratio. Eben so kann ich die Caussalität der obersten Weltursache, in der Vergleichung der zweckmäßigen Producte derselben in der Welt mit den Kunstwerken des Menschen, nach der Analogie eines Verstandes denken, aber nicht auf diese Eigenschaften in demselben nach der Analogie schließen; weil hier das Princip der Möglichkeit einer solchen Schlußart gerade mangelt, nähmlich die paritas rationis, das höchste Wesen mit dem Menschen

(in

logie auf das andere **schließen**, d. i. dieses Merkmahl des specifischen Unterschiedes auf das andere übertragen. So kann ich mir, nach der Analogie mit dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, in der wechselseitigen Anziehung und Abstoßung der Körper unter einander, auch die Gemeinschaft der Glieder eines gemeinen Wesens nach Regeln des Rechts denken; aber jene specifischen Bestimmungen (die materielle Anziehung oder Abstossung) nicht auf diese übertragen, und sie den Bürgern beylegen, um ein System welches Staat heißt auszumachen. — Eben so dürfen wir wohl die Caussalität des Urwesens in Ansehung der Dinge der Welt, als Naturzwecke, nach der Analogie eines Verstandes, als Grundes der Formen gewisser Producte, die wir Kunstwerke nennen, denken (denn dieses geschieht nur zum Behuf des theoretischen oder practischen Gebrauchs unseres Erkenntnißvermögens, den wir von diesem Begriffe in Ansehung der Naturdinge in der Welt, nach einem ge-

(in Ansehung ihrer beyderseitigen Caussalität) zu einer und derselben Gattung zu zählen. Die Caussalität der Weltwesen, die immer sinnlich-bedingt (dergleichen die durch Verstand) ist, kann nicht auf ein Wesen übertragen werden, welches mit jenen keinen Gattungsbegriff, als den eines Dinges überhaupt, gemein hat.

gewissen Princip, zu machen haben); aber wir können daraus, daß unter Weltwesen der Ursache einer Wirkung, die als künstlich beurtheilt wird, Verstand beygelegt werden muß, keinesweges nach einer Analogie schließen, daß auch dem Wesen, welches von der Natur gänzlich unterschieden ist, in Ansehung der Natur selbst eben dieselbe Caussalität, die wir am Menschen warnehmen, zukomme: weil dieses eben den Punct der Ungleichartigkeit betrifft, der zwischen einer in Ansehung ihrer Wirkungen sinnlich-bedingten Ursache und dem übersinnlichen Urwesen selbst im Begriffe desselben gedacht wird, und also auf diesen nicht übergetragen werden kann. — Eben darin, daß ich mir die göttliche Caussalität nur nach der Analogie mit einem Verstande (welches Vermögen wir an keinem anderen Wesen als dem sinnlich bedingten Menschen kennen) denken soll, liegt das Verboth, ihm diesen nicht in der eigentlichen Bedeutung beyzulegen *).

3)

*) Man vermißt dadurch nicht das Mindeste in der Vorstellung der Verhältnisse dieses Wesens zur Welt, sowohl was die theoretischen als practischen Folgerungen aus diesem Begriffe betrift. Was es an sich selbst sey, erforschen zu wollen, ist ein eben so zweckloser als vergeblicher Vorwitz.

3) Meinen findet in Urtheilen a priori gar nicht Statt; sondern man erkennt durch sie entweder etwas als ganz gewiß, oder gar nichts. Wenn aber auch die gegebenen Beweisgründe, von denen wir ausgehen (wie hier von den Zwecken in der Welt), empirisch sind, so kann man mit diesen doch über die Sinnenwelt hinaus nichts meinen, und solchen gewagten Urtheilen den mindesten Anspruch auf Wahrscheinlichkeit zugestehen. Denn Wahrscheinlichkeit ist ein Theil einer in einer gewissen Reihe der Gründe möglichen Gewißheit (die Gründe derselben werden darin mit dem Zureichenden, als Theile mit einem Ganzen, verglichen), zu welchen jener unzureichende Grund muß ergänzt werden können. Weil sie aber als Bestimmungsgründe der Gewißheit eines und desselben Urtheils gleichartig seyn müssen, indem sie sonst nicht zusammen eine Größe (dergleichen die Gewißheit ist) ausmachen würden: so kann nicht ein Theil derselben innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung, ein anderer ausserhalb aller möglichen Erfahrung liegen. Mithin, da bloß-empirische Beweisgründe auf nichts Uebersinnliches führen, der Mangel in der Reihe derselben auch durch nichts ergänzt werden kann; so findet in dem Versuche, durch sie zum Uebersinnlichen und einer Erkenntniß desselben zu gelangen, nicht die mindeste Annäherung, folglich

lich in einem Urtheile über das letztere durch von der Erfahrung hergenommenene Argumente, auch keine Wahrscheinlichkeit Statt.

4) Was als Hypothese zu Erklärung der Möglichkeit einer gegebenen Erscheinung dienen soll, davon muß wenigstens die Möglichkeit völlig gewiß seyn. Es ist genug, daß ich bey einer Hypothese auf die Erkenntniß der Wirklichkeit (die in einer für wahrscheinlich ausgegebenen Meinung noch behauptet wird) Verzicht thue: mehr kann ich nicht Preis geben; die Möglichkeit dessen, was ich einer Erklärung zum Grunde lege, muß wenigstens keinem Zweifel ausgesetzt seyn, weil sonst der leeren Hirngespinste kein Ende seyn würde. Die Möglichkeit aber eines nach gewissen Begriffen bestimmten übersinnlichen Wesens anzunehmen, da hiezu keine von den erforderlichen Bedingungen einer Erkenntniß, nach dem was in ihr auf Anschauung beruht, gegeben ist, und also der bloße Satz des Widerspruchs (der nichts als die Möglichkeit des Denkens und nicht des gedachten Gegenstandes selbst beweisen kann) als Criterium dieser Möglichkeit übrig bleibt, würde eine völlig grundlose Voraussetzung seyn.

Das Resultat hievon ist: daß für das Daseyn des Urwesens, als einer Gottheit, oder der Seele, als eines unsterblichen Geistes, schlechterdings kein Beweis in theoretischer Absicht, um auch nur den mindesten Grad des Fürwahrhaltens zu wirken, für die menschliche Vernunft möglich sey; und dieses aus dem ganz begreiflichen Grunde: weil zur Bestimmung der Ideen des Uebersinnlichen für uns gar kein Stoff da ist, indem wir diesen letzteren von Dingen in der Sinnenwelt hernehmen müßten, ein solcher aber jenem Objecte schlechterdings nicht angemessen ist, aber, ohne alle Bestimmung derselben, nichts mehr, als der Begriff von einem nicht-sinnlichen Etwas übrig bleibt, welches den letzten Grund der Sinnenwelt enthalte, der noch keine Erkenntniß (als Erweiterung des Begriffs) von seiner inneren Beschaffenheit ausmacht.

§. 91.

Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen practischen Glauben.

Wenn wir bloß auf die Art sehen, wie etwas für uns (nach der subjectiven Beschaffenheit unserer Vorstellungskräfte) Object der Erkenntniß (res

co-

cognoscibilis) seyn kann: so werden alsdann die Begriffe nicht mit den Objecten, sondern bloß mit unserm Erkenntnißvermögen und dem Gebrauche, den diese von der gegebenen Vorstellung (in theoretischer oder practischer Absicht) machen können, zusammengehalten; und die Frage, ob etwas ein erkennbares Wesen sey oder nicht, ist keine Frage, die die Möglichkeit der Dinge selbst, sondern unserer Erkenntniß derselben angeht.

Erkennbare Dinge sind nun von dreyfacher Art: **Sachen der Meinung** (opinabile), **Thatsachen** (scibile), und **Glaubenssachen** (mere credibile).

1) Gegenstände der bloßen Vernunftideen, die für die theoretische Erkenntniß gar nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargestellt werden können, sind sofern auch gar nicht **erkennbare** Dinge, mithin kann man in Ansehung ihrer nicht einmahl **meinen**; wie denn a priori zu meinen, schon an sich ungereimt und der gerade Weg zu lauter Hirngespenstern ist. Entweder unser Satz a priori ist also gewiß, oder er enthält gar nichts zum Fürwahrhalten. Also sind **Meinungssachen** jederzeit Objecte einer wenigstens an sich möglichen Erfahrungserkenntniß (Gegenstände der Sinnenwelt), die aber,

nach

nach dem bloßen Grade dieses Vermögens, den wir besitzen, für uns unmöglich ist. So ist der Aether der neuern Physiker, eine elastische alle andere Materien durchdringende (mit ihnen innigst vermischte) Flüßigkeit, eine bloße Meinungssache, immer doch noch von der Art, daß, wenn die äußern Sinne im höchsten Grade geschärft wären, er wahrgenommen werden könnte; der aber nie in irgend einer Beobachtung, oder Experimente, dargestellt werden kann. Vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen, ist eine Sache der Meinung; denn, wenn wir diesen näher kommen könnten, welches an sich möglich ist, würden wir, ob sie sind, oder nicht sind, durch Erfahrung ausmachen; aber wir werdeu ihnen niemahls so nahe kommen, und so bleibt es beym Meinen. Allein Meinen: daß es reine, ohne Körper denkende, Geister im materiellen Univers gebe (wenn man nähmlich gewisse dafür ausgegebene wirkliche Erscheinungen, wie billig, von der Hand weiset), heißt dichten, und ist gar keine Sache der Meinung, sondern eine bloße Idee, welche übrig bleibt, wenn man von einem denkenden Wesen alles Materielle wegnimmt, und ihm doch das Denken übrig läßt. Ob aber alsdann das Letztere (welches wir nur am Menschen, d. i. in Verbindung mit einem Körper, kennen) übrig bleibe, können wir nicht ausmachen. Ein solches

Ding

Ding ist ein **vernünfteltes Wesen** (ens rationis ratiocinantis), kein **Vernunftwesen** (ens rationis ratiocinatae); von welchem letzteren es doch möglich ist, die objective Realität seines Begriffs, wenigstens für den practischen Gebrauch der Vernunft, hinreichend darzuthun, weil dieser, der seine eigenthümlichen und apodictisch gewissen Principien a priori hat, ihn sogar erheischt (postulirt).

2) Gegenstände für Begriffe, deren objective Realität (es sey durch reine Vernunft, oder durch Erfahrung, und, im ersteren Falle aus theoretischen oder practischen Datis derselben, in allen Fällen aber vermittelst einer ihnen correspondirenden Anschauung) bewiesen werden kann, sind (res facti) Thatsachen *). Dergleichen sind die mathematischen Eigenschaften der Größen (in der Geometrie), weil

*) Ich erweitere hier, wie mich dünkt mit Recht, den Begriff einer Thatsache über die gewöhnliche Bedeutung dieses Worts. Denn es ist nicht nöthig, ja nicht einmahl thunlich, diesen Ausdruck bloß auf die wirkliche Erfahrung einzuschränken, wenn von dem Verhältnisse der Dinge zu unseren Erkenntnißvermögen die Rede ist, da eine bloß mögliche Erfahrung schon hinreichend ist, um von ihnen bloß als Gegenständen einer bestimmten Erkenntnißart, zu reden.

weil sie einer **Darstellung** a priori für den theoretischen Vernunftgebrauch fähig sind. Ferner sind Dinge, oder Beschaffenheiten derselben, die durch Erfahrung (eigene oder fremde Erfahrung, vermittelst der Zeugnisse) dargethan werden können, gleichfalls Thatsachen. — Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee (die sich an keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit, fähig ist) unter den Thatsachen; und das ist die Idee der **Freyheit**, deren Realität, als einer besonderen Art von Caussalität,(von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwenglich seyn würde) sich durch practische Gesetze der reinen Vernunft, und, diesen gemäß, in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung, darthun läßt. — Die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Thatsache ist, und unter die scibilia mit gerechnet werden muß.

3) Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der reinen practischen Vernunft (es sey als Folgen, oder als Gründe) a priori gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwenglich sind, sind bloße **Glaubenssachen**. Dergleichen ist das höchste durch Freyheit zu bewirkende **Gut** in der Welt; dessen

Be=

Begriff in keiner für uns möglichen Erfahrung, mithin für den theoretischen Vernunftgebrauch hinreichend, seiner objectiven Realität nach bewiesen werden kann, dessen Gebrauch aber zur bestmöglichen Bewirkung jenes Zwecks doch durch practische reine Vernunft gebothen ist, und mithin als möglich angenommen werden muß. Diese gebothene Wirkung, zusammt den einzigen für uns denkbaren Bedingungen ihrer Möglichkeit, nähmlich dem Daseyn Gottes und der Seelen-Unsterblichkeit, sind **Glaubenssachen** (res Fidei), und zwar die einzigen unter allen Gegenständen, die so genannt werden können *). Denn, ob von uns gleich, was wir nur von der Erfahrung anderer durch Zeugniß lernen können, geglaubt werden muß, so ist es darum doch noch nicht an sich Glaubenssache; denn bey

*) Glaubenssachen sind aber darum nicht Glaubensartikel; wenn man unter den letztern solche Glaubenssachen versteht, zu deren Bekenntniß (innerem oder äußerem) man verpflichtet werden kann: dergleichen also die natürliche Theologie nicht enthält. Denn da sie, als Glaubenssachen sich (gleich den Thatsachen) auf theoretische Beweise nicht gründen können; so ist es ein freyes Fürwahrhalten, und auch nur als ein solches mit der Moralität des Subjects vereinbar.

bey jener Zeugen **Einem** war es doch eigene Erfahrung und Thatsache, oder wird als solche vorausgesetzt. Zudem muß es möglich seyn, durch diesen Weg (des historischen Glaubens) zum Wissen zu gelangen; und die Objecte der Geschichte und Geographie, wie alles überhaupt was zu wissen nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnißvermögen wenigstens möglich ist, gehören nicht zu Glaubenssachen, sondern zu Thatsachen. Nur Gegenstände der reinen Vernunft können allenfalls Glaubenssachen seyn, aber nicht als Gegenstände der bloßen reinen speculativen Vernunft: denn da können sie gar nicht einmahl mit Sicherheit zu den Sachen, d. i. Objecten jener für uns möglichen Erkenntniß, gezählt werden. Es sind Ideen, d. i. Begriffe, denen man die objective Realität theoretisch nicht sichern kann. Dagegen ist der von uns zu bewirkende höchste Endzweck, das wodurch wir allein würdig werden können, selbst Endzweck einer Schöpfung zu seyn, eine Idee, die für uns in practischer Beziehung objective Realität hat, und Sache; aber darum, weil wir diesem Begriffe in theoretischer Absicht diese Realität nicht verschaffen können, bloße Glaubenssache der reinen Vernunft, mit ihm aber zugleich Gott und Unsterblichkeit, als die Bedingungen, unter denen allein wir, nach der Beschaffenheit unserer (der menschlichen) Vernunft, uns die Möglichkeit jenes Effects des

ge-

gesetzmäßigen Gebrauchs unserer Freyheit denken können. Das Fürwahrhalten aber in Glaubenssachen ist ein Fürwahrhalten in reiner practischer Absicht, d. i. ein moralischer Glaube, der nichts für die theoretische, sondern bloß für die practische, auf Befolgung seiner Pflichten gerichtete, reine Vernunfterkenntniß, beweiset, und die Speculation, oder die practischen Klugheitsregeln nach dem Princip der Selbstliebe, gar nicht erweitert. Wenn das oberste Princip aller Sittengesetze ein Postulat ist, so wird zugleich die Möglichkeit ihres höchsten Objects, mithin auch die Bedingung, unter der wir diese Möglichkeit denken können, dadurch zugleich mit postulirt. Dadurch wird nun die Erkenntniß der letzteren weder Wissen noch Meinung von dem Daseyn und der Beschaffenheit dieser Bedingungen, als theoretische Erkenntnißart, sondern bloß Annahme, in practischer und dazu gebothener Beziehung für den moralischen Gebrauch unserer Vernunft.

Würden wir auch auf die Zwecke der Natur, die uns die physische Teleologie in so reichem Maße vorlegt, einen bestimmten Begriff von einer verständigen Weltursache scheinbar gründen können, so wäre das Daseyn dieses Wesens doch nicht Glaubenssache. Denn da dieses nicht zum Behuf der Erfüllung meiner Pflicht, sondern nur zur Erklärung

der Natur angenommen wird, so würde es bloß die unserer Vernunft angemessenste Meinung und Hypothese seyn. Nun führt jene Teleologie keinesweges auf einen bestimmten Begriff von Gott, der hingegen allein in dem von einem moralischen Welturheber angetroffen wird, weil dieser allein den Endzweck angiebt, zu welchem wir uns nur sofern zählen können, als wir dem, was uns das moralische Gesetz als Endzweck auferlegt, mithin uns verpflichtet, uns gemäß verhalten. Folglich bekommt der Begriff von Gott nur durch die Beziehung auf das Object unserer Pflicht, als Bedingung der Möglichkeit den Endzweck derselben zu erreichen, den Vorzug in unserm Fürwahrhalten als Glaubenssache zu gelten; dagegen eben derselbe Begriff doch sein Object nicht als Thatsache geltend machen kann: weil, obzwar die Nothwendigkeit der Pflicht für die practische Vernunft wohl klar ist, doch die Erreichung des Endzwecks derselben, sofern er nicht ganz in unserer Gewalt ist, nur zum Behuf des practischen Gebrauchs der Vernunft angenommen, also nicht so wie die Pflicht selbst, practisch nothwendig ist *).

Glaube

*) Der Endzweck, den das moralische Gesetz zu befördern auferlegt, ist nicht der Grund der Pflicht; denn dieser liegt im moralischen Gesetze, welches, als formales practisches Princip, categorisch leitet,

unan=

Glaube (als habitus, nicht als actus) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten

unangesehen der Objecte des Begehrungsvermögens (der Materie des Wollens), mithin irgend eines Zwecks. Diese formale Beschaffenheit meiner Handlungen (Unterordnung derselben unter das Princip der Allgemeingültigkeit), worin allein ihr innerer moralischer Werth besteht, ist gänzlich in unserer Gewalt; und ich kann von der Möglichkeit, oder Unausführbarkeit, der Zwecke, die mir jenem Gesetze gemäß zu befördern obliegen, gar wohl abstrahiren (weil in ihnen nur der äußere Werth meiner Handlungen besteht), als etwas, welches nie völlig in meiner Gewalt ist, um nur auf das zu sehen, was meines Thuns ist. Allein die Absicht, den Endzweck aller vernünftigen Wesen (Glückseligkeit, so weit sie einstimmig mit der Absicht möglich ist) zu befördern, ist doch, eben durch das Gesetz der Pflicht, auferlegt. Aber die speculative Vernunft sieht die Ausführbarkeit derselben (weder von Seiten unseres eigenen physischen Vermögens, noch der Mitwirkung der Natur) gar nicht ein; vielmehr muß sie aus solchen Ursachen, so viel wir vernünftiger Weise urtheilen können, einen solchen Erfolg unseres Wohlverhaltens von der bloßen Natur (in uns und außer uns), ohne Gott und Unsterblichkeit anzunehmen, für eine ungegründete und nichtige wenn gleich wohlgemeinte Erwartung halten,

halten desjenigen, was für die theoretische Erkenntniß unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen nothwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen *); ob zwar die

halten, und, wenn sie von diesem Urtheile völlige Gewißheit haben könnte, das moralische Gesetz selbst als bloße Täuschung unserer Vernunft in practischer Rücksicht ansehen. Da aber die speculative Vernunft sich völlig überzeugt, daß das letztere nie geschehen kann, dagegen aber jene Ideen, deren Gegenstand über die Natur hinaus liegt, ohne Widerspruch gedacht werden können; so wird sie für ihr eigenes practisches Gesetz und die dadurch auferlegte Aufgabe, also in moralischer Rücksicht, jene Ideen als real anerkennen müssen, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen.

*) Er ist ein Vertrauen auf die Verheissung des moralischen Gesetzes; aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich hineinlege, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde. Denn ein Endzweck kann durch kein Gesetz der Vernunft gebothen seyn, ohne daß diese zugleich die Erreichbarkeit desselben, wenn gleich ungewiß, verspreche, und hiemit auch das Fürwahrhalten der

die Möglichkeit desselben, aber eben so wohl auch die Unmöglichkeit, von uns nicht eingesehen werden kann. Der Glaube (schlechthin so genannt) ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht einzusehen ist (folglich auch nicht die der einzigen für uns denkbaren Bedingungen). Der Glaube also, der sich auf besondere Gegenstände, die nicht Gegenstände des mögli-

der einzigen Bedingungen berechtige, unter denen unsere Vernunft sich diese allein denken kann. Das Wort Fides drückt dieses auch schon aus; und es kann nur bedenklich scheinen, wie dieser Ausdruck und diese besondere Idee in die moralische Philosophie hineinkomme, da sie allererst mit dem Christenthum eingeführt worden, und die Annahme derselben vielleicht nur eine schmeichlerische Nachahmung ihrer Sprache zu seyn scheinen dürfte. Aber das ist nicht der einzige Fall, da diese wundersame Religion in der größten Einfalt ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmahl da sind, von der Vernunft frey gebilligt, und als solche angenommen werden auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen.

möglichen Wissens oder Meinens sind, bezieht (in welchem letztern Falle er, vornehmlich im historischen, Leichtgläubigkeit und nicht Glaube heißen müßte) ist ganz moralisch. Er ist ein freyes Fürwahrhalten, nicht dessen wozu dogmatische Beweise für die theoretisch bestimmende Urtheilskraft anzutreffen sind, noch wozu wir uns verbunden halten, sondern dessen, was wir, zum Behuf einer Absicht nach Gesetzen der Freyheit, annehmen; aber doch nicht, wie etwa eine Meinung, ohne hinreichenden Grund, sondern als in der Vernunft (obwohl nur in Ansehung ihres practischen Gebrauchs), für die **Absicht derselben hinreichend**, gegründet: denn ohne ihn hat die moralische Denkungsart bey dem Verstoß gegen die Aufforderung der theoretischen Vernunft zum Beweise (der Möglichkeit des Objects der Moralität) keine feste Beharrlichkeit, sondern schwankt zwischen practischen Gebothen und theoretischen Zweifeln. **Ungläubisch** seyn, heißt der Maxime nachhängen, Zeugnissen überhaupt nicht zu glauben; **Ungläubig** aber ist der, welcher jenen Vernunftideen, weil es ihnen an **theoretischer** Begründung ihrer Realität fehlt, darum alle Gültigkeit abspricht. Er urtheilt also dogmatisch. Ein dogmatischer **Unglaube** kann aber mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime nicht zusammen bestehen (denn einem Zwecke, der für

nichts

nichts als Hirngespinst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebiethen); wohl aber ein Zweifelglaube, dem der Mangel der Ueberzeugung durch Gründe der speculativen Vernunft nur Hinderniß ist, welchem eine critische Einsicht in die Schranken der letztern den Einfluß auf das Verhalten benehmen und ihm ein überwiegendes practisches Fürwahrhalten zum Ersatz hinstellen kann.

* * *

Wenn man an die Stelle gewisser verfehlten Versuche in der Philosophie ein anderes Princip aufführen und ihm Einfluß verschaffen will, so gereicht es zu großer Befriedigung, einzusehen, wie jene und warum sie fehl schlagen mußten.

Gott, Freyheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen. Nun glaubte man, daß die Lehre von der Freyheit nur als negative Bedingung für die practische Philosophie nöthig sey, die Lehre von Gott und der Seelenbeschaffenheit hingegen, zur theoretischen gehörig, für sich und abgesondert dargethan werden müsse, um beyde nachher mit dem, was das moralische Gesetz (das nur

unter der Bedingung der Freyheit möglich ist) gebiethet, zu verknüpfen und so eine Religion zu Stande zu bringen. Man kann aber bald einsehen, daß diese Versuche fehlschlagen mußten. Denn aus bloßen ontologischen Begriffen von Dingen überhaupt, oder der Existenz eines nothwendigen Wesens läßt sich schlechterdings kein, durch Prädicate die sich in der Erfahrung geben lassen und also zur Erkenntniß dienen könnten, bestimmter, Begriff von einem Urwesen machen; der aber, welcher auf Erfahrung von der physischen Zweckmäßigkeit der Natur gegründet wurde, konnte wiederum keinen für die Moral, mithin zur Erkenntniß eines Gottes, hinreichenden Beweis abgeben. Eben so wenig konnte auch die Seelenkenntniß durch Erfahrung (die wir nur in diesem Leben anstellen) einen Begriff von der geistigen, unsterblichen Natur derselben, mithin für die Moral zureichend, verschaffen. **Theologie** und **Pnevmatologie**, als Aufgaben zum Behuf der Wissenschaften einer speculativen Vernunft, weil deren Begriff für alle unsere Erkenntnißvermögen überschwenglich ist, können durch keine empirische Data und Prädicate zu Stande kommen. — Die Bestimmung beyder Begriffe, Gottes sowohl als der Seele (in Ansehung ihrer Unsterblichkeit), kann nur durch Prädicate geschehen, die, ob sie gleich selbst nur aus einem übersinnlichen Grunde möglich

sind,

sind, dennoch in der Erfahrung ihre Realität beweisen müssen: denn so allein können sie von ganz übersinnlichen Wesen ein Erkenntniß möglich machen. — Dergleichen ist nun der einzige in der menschlichen Vernunft anzutreffender Begriff der Freyheit des Menschen unter moralischen Gesetzen, zusammt dem Endzwecke, den jene durch diese vorschreibt, wo die erstern dem Urheber der Natur, der zweyte dem Menschen diejenigen Eigenschaften beyzulegen tauglich sind, welche zu der Möglichkeit beyder die nothwendige Bedingung enthalten; so daß eben aus dieser Idee auf die Existenz und die Beschaffenheit jener sonst gänzlich für uns verborgenen Wesen geschlossen werden kann.

Also liegt der Grund der auf dem bloß theoretischen Wege verfehlten Absicht, Gott und Unsterblichkeit zu beweisen, darin: daß von dem Uebersinnlichen auf diesem Wege (der Naturbegriffe) gar keine Erkenntniß möglich ist. Daß es dagegen auf dem moralischen (des Freyheitsbegriffs) gelingt, hat diesen Grund: daß hier das Uebersinnliche, welches dabey zum Grunde liegt (die Freyheit), durch ein bestimmtes Gesetz der Caussalität, welches aus ihm entspringt, nicht allein Stof zur Erkenntniß des andern Uebersinnlichen (des moralischen Endzwecks und der Bedingungen seiner Ausführbarkeit) verschaft,

schaft, sondern auch als Thatsache seine Realität in Handlungen darthut, aber eben darum auch keinen andern, als nur in practischer Absicht (welche auch die einzige ist, deren die Religion bedarf) gültigen, Beweisgrund abgeben kann.

Es bleibt hiebey immer sehr merkwürdig: daß unter den drey reinen Vernunftideen, **Gott, Freyheit** und **Unsterblichkeit**, die der Freyheit der einzige Begrif des Uebersinnlichen ist, welcher seine objective Realität (vermittelst der Caussalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur, durch ihre in derselben mögliche Wirkung, beweiset, und eben dadurch die Verknüpfung der beyden andern mit der Natur, aller dreyen aber unter einander zu einer Religion möglich macht; und daß wir also in uns ein Princip haben, welches die Idee des Uebersinnlichen in uns, dadurch aber auch die desselben ausser uns, zu einer, ob gleich nur in practischer Absicht möglichen, Erkenntniß zu bestimmen vermögend ist, woran die bloß speculative Philosophie (die auch von der Freyheit einen bloß negativen Begriff geben konnte) verzweifeln mußte: mithin der Freyheitsbegriff (als Grundbegriff aller unbedingt-practischen Gesetze) die Vernunft über diejenigen Grenzen erweitern kann, innerhalb deren

jeder

jeder Naturbegriff (theoretischer) ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müßte.

* * *

Allgemeine Anmerkung zur Teleologie.

Wenn die Frage ist: welchen Rang das moralische Argument, welches das Daseyn Gottes nur als Glaubenssache für die practisch reine Vernunft beweiset, unter den übrigen in der Philosophie behaupte; so läßt sich der ganze Besitz dieser letzteren leicht überschlagen, wo es sich dann ausweiset, daß hier nicht zu wählen sey, sondern ihr theoretisches Vermögen, vor einer unparteyischen Critik, alle seine Ansprüche von selbst aufgeben müsse.

Auf Thatsache muß sie alles Fürwahrhalten zuförderst gründen, wenn es nicht völlig grundlos seyn soll; und es kann also nur der einzige Unterschied im Beweisen Statt finden, ob auf diese Thatsache ein Fürwahrhalten der daraus gezogenen Folgerung, als **Wissen**, für die theoretische, oder, bloß als **Glauben**, für die practische Erkenntniß, könne gegründet werden. Alle Thatsachen gehören entweder zum **Naturbegriff**, der seine Realität an den vor allen Naturbegriffen gegebenen (oder zu geben möglichen) Gegenständen der Sinne beweiset;

oder zum Freyheitsbegriffe, der seine Realität durch die Caussalität der Vernunft, in Ansehung gewisser durch sie möglichen Wirkungen in der Sinnenwelt, die sie im moralischen Gesetze unwiderleglich postulirt, hinreichend darthut. Der Naturbegriff (bloß zur theoretischen Erkenntniß gehörige) ist nun entweder metaphysisch, und völlig a priori; oder physisch, d. i. a posteriori und nothwendig nur durch bestimmte Erfahrung denkbar. Der metaphysische Naturbegrif (der keine bestimmte Erfahrung voraussetzt) ist also ontologisch.

Der **ontologische** Beweis vom Daseyn Gottes aus dem Begriffe eines Urwesens ist nun entweder der, welcher aus ontologischen Prädicaten, wodurch es allein durchgängig bestimmt gedacht werden kann, auf das absolut=nothwendige Daseyn, oder aus der absoluten Nothwendigkeit des Daseyns irgend eines Dinges, welches es auch sey, auf die Prädicate des Urwesens schließt: denn zum Begriffe eines Urwesens gehört, damit es nicht abgeleitet sey, die unbedingte Nothwendigkeit seines Daseyns, und (um diese sich vorzustellen) die durchgängige Bestimmung durch den Begriff desselben. Beyde Erfordernisse glaubte man nun im Begriffe der ontologischen Idee eines **allerrealsten Wesens**

sens zu finden: und so entsprangen zwey metaphysische Beweise.

Der einen bloß metaphysischen Naturbegriff zum Grunde legende (eigentlich-ontologisch genannte) Beweis schloß aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens auf seine schlechthin nothwendige Existenz; denn (heißt es) wenn es nicht existirte, so würde ihm eine Realität, nähmlich die Existenz, mangeln. — Der andere (den man auch den metaphysisch-**cosmologischen** Beweis nennt) schloß aus der Nothwendigkeit der Existenz irgend eines Dinges (dergleichen, da mir im Selbstbewußtseyn ein Daseyn gegeben ist, durchaus eingeräumt werden muß) auf die durchgängige Bestimmung desselben, als allerrealsten Wesens: weil alles Existirende durchgängig bestimmt, das schlechterdings Nothwendige aber (nähmlich was **wir** als ein solches, mithin a priori, erkennen sollen) **durch seinen Begriff** durchgängig bestimmt seyn müsse; welches sich aber nur im Begriffe eines allerrealsten Dinges antreffen lasse. Es ist hier nicht nöthig, die Sophisterey in beyden Schlüssen aufzudecken, welches schon anderwärts geschehen ist; sondern nur zu bemerken, daß solche Beweise, wenn sie sich auch durch allerley dialectische Subtilität verfechten ließen, doch niemahls über die Schule hinaus in das ge-

meine

meine Wesen hinüberkommen, und auf den bloßen gesunden Verstand den mindesten Einfluß haben könnten.

Der Beweis, welcher einen Naturbegriff, der nur empirisch seyn kann, dennoch aber über die Grenzen der Natur, als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne, hinausführen soll, zum Grunde legt, kann kein anderer, als der von den Zwecken der Natur seyn: deren Begriff sich zwar nicht a priori, sondern nur durch die Erfahrung geben läßt, aber doch einen solchen Begriff von dem Urgrunde der Natur verheißt, welcher unter allen, die wir denken können, allein sich zum Uebersinnlichen schickt, nähmlich der von einem höchsten Verstande, als Weltursache; welches er auch in der That nach Principien der reflectirenden Urtheilskraft, d. i. nach der Beschaffenheit unseres (menschlichen) Erkenntnißvermögens, vollkommen ausrichtet. — Ob er nun aber aus denselben Datis diesen Begriff eines obersten d. i. unabhängigen verständigen Wesens auch als eines Gottes, d. i. Urhebers einer Welt unter moralischen Gesetzen, mithin hinreichend bestimmt für die Idee von einem Endzwecke des Daseyns der Welt, zu liefern im Stande sey, das ist eine Frage, worauf alles ankommt; wir mögen nun einen theoretisch hinlänglichen Begriff von dem

Ur-

Urwesen zum Behuf der gesammten Naturkenntniß, oder einen practischen für die Religion verlangen.

Dieses aus der physischen Teleologie genommene Argument ist verehrungswerth. Es thut gleiche Wirkung zur Ueberzeugung auf den gemeinen Verstand, als auf den subtilsten Denker; und ein Reimarus in seinem noch nicht übertroffenen Werke, worin er diesen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläuftig ausführt, hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben. — Allein, wodurch gewinnt dieser Beweis so gewaltigen Einfluß auf das Gemüth, vornehmlich in der Beurtheilung durch kalte Vernunft (denn die Rührung und Erhebung desselben durch die Wunder der Natur könnte man zur Ueberredung rechnen) auf eine ruhige, sich gänzlich dahingebende Beystimmung? Es sind nicht die physischen Zwecke, die alle auf einen unergründlichen Verstand in der Weltursache hindeuten; denn diese sind dazu unzureichend, weil sie das Bedürfniß der fragenden Vernunft nicht befriedigen. Denn wozu sind (fragt diese) alle jene künstliche Naturdinge; wozu der Mensch selbst, bey dem wir, als dem letzten für uns denkbaren Zwecke der Natur stehen bleiben müssen; wozu ist diese gesammte Natur da, und was ist der Endzweck so großer und mannigfaltiger Kunst?

zum Genießen, oder zum Anschauen, Betrachten und Bewundern (welches, wenn es dabey bleibt, auch nichts weiter als Genuß von besonderer Art ist), als dem letzten Endzweck warum die Welt und der Mensch selbst da ist, geschaffen zu seyn, kann die Vernunft nicht befriedigen: denn diese setzt einen persönlichen Werth, den der Mensch sich allein geben kann, als Bedingung, unter welcher allein er und sein Daseyn Endzweck seyn kann, voraus. In Ermangelung desselben (der allein eines bestimmten Begriffs fähig ist) thun die Zwecke der Natur seiner Nachfrage nicht Genüge, vornehmlich, weil sie keinen **bestimmten** Begriff von dem höchsten Wesen als einem allgenugsamen (und eben darum einigen, eigentlich so zu nennenden **höchsten**) Wesen und den Gesetzen, nach denen ein Verstand Ursache der Welt ist, an die Hand geben können.

Daß also der physisch-teleologische Beweis, gleich als ob er zugleich ein theologischer wäre, überzeugt, rührt nicht von der Bemühung der Ideen von Zwecken der Natur, als so viel empirischen Beweisgründen eines **höchsten** Verstandes her; sondern es mischt sich unvermerkt der jedem Menschen beywohnende und ihn so innigst bewegende moralische Beweisgrund in den Schluß mit ein, nach welchem man dem Wesen, welches sich so unbe-

greiflich

greiflich künstlich in den Zwecken der Natur offenbart, auch einen Endzweck, mithin Weisheit, (obzwar ohne dazu durch die Wahrnehmung der ersteren berechtigt zu seyn) beylegt, und also jenes Argument, in Ansehung des Mangelhaften welches ihm noch anhängt, willkührlich ergänzt. In der That bringt also nur der moralische Beweisgrund die Ueberzeugung, und auch diese nur in moralischer Rücksicht, wozu jedermann seine Beystimmung innigst fühlt, hervor; der physisch-teleologische aber hat nur das Verdienst, das Gemüth in der Weltbetrachtung auf den Weg der Zwecke, dadurch aber auf einen **verständigen** Welturheber zu leiten: da denn die moralische Beziehung auf Zwecke und die Idee eines eben solchen Gesetzgebers und Welturhebers, als theoretischer Begriff, ob er zwar reine Zugabe ist, sich dennoch aus jenem Beweisgrunde von selbst zu entwickeln scheint.

Hiebey kann man es in dem gewöhnlichen Vortrage fernerhin auch bewenden lassen. Denn dem gemeinen und gesunden Verstande wird es gemeiniglich schwer, die verschiedenen Principien, die er vermischt, und aus deren einem er wirklich allein und richtig folgert, wenn die Absonderung viel Nachdenken bedarf, als ungleichartig von einander zu scheiden. Der moralische Beweisgrund vom Da-

seyn Gottes **ergänzt** aber eigentlich auch nicht etwa bloß den physisch-teleologischen zu einem vollständigen Beweise; sondern er ist ein besonderer Beweis, der den Mangel der Ueberzeugung aus dem letztern **ersetzt**: indem dieser in der That nichts leisten kann, als die Vernunft in der Beurtheilung des Grundes der Natur und der zufälligen, aber bewunderungswürdigen, Ordnung derselben, welche uns nur durch Erfahrung bekannt wird, auf die Caussalität einer Ursache, die nach Zwecken den Grund derselben enthält, (die wir nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnißvermögen als verständige Ursache denken müssen) zu lenken und aufmerksam, so aber des moralischen Beweises empfänglicher, zu machen. Denn das was zu dem letztern Begriffe erforderlich ist, ist von allem, was Naturbegriffe enthalten und lehren können, so wesentlich unterschieden, daß es eines besondern von den vorigen ganz unabhängigen Beweisgrundes und Beweises bedarf, um den Begriff vom Urwesen für eine Theologie hinreichend anzugeben, und auf seine Existenz zu schließen. — Der moralische Beweis (der aber freylich nur das Daseyn Gottes in practischer, doch auch unnachlaßlicher, Rücksicht der Vernunft beweiset) würde daher noch immer in seiner Kraft bleiben, wenn wir in der Welt gar keinen, oder nur zweydeutigen Stoff zur physischen

Te-

Teleologie anträfen. Es läßt sich denken, daß sich vernünftige Wesen von einer solchen Natur, welche keine deutliche Spur von Organisation, sondern nur Wirkungen von einem bloßen Mechanism der rohen Materie zeigte, umgeben sähen, um derentwillen und bey der Veränderlichkeit einiger bloß zufällig zweckmäßigen Formen und Verhältnisse, kein Grund zu seyn schiene, auf einen verständigen Urheber zu schließen; wo alsdann auch zu einer physischen Teleologie keine Veranlassung seyn würde: und dennoch würde die Vernunft, die durch Naturbegriffe hier keine Anleitung bekommt, im Freyheitsbegriffe und in den sich darauf gründenden sittlichen Ideen einen practisch-hinreichenden Grund finden, den Begriff des Urwesens diesen angemessen, d. i. als einer Gottheit, und die Natur (selbst unser eigenes Daseyn) als einen jener und ihren Gesetzen gemäßen Endzweck zu postuliren, und zwar in Rücksicht auf das unnachlaßliche Geboth der practischen Vernunft. — Daß nun aber in der wirklichen Welt für die vernünftigen Wesen in ihr reichlicher Stoff zur physischen Teleologie ist (welches eben nicht nothwendig wäre), dient dem moralischen Argument zu erwünschter Bestätigung, soweit Natur etwas den Vernunftideen (den moralischen) Analoges aufzustellen vermag. Denn der Begriff einer obersten Ursache, die Verstand hat,

wel-

(welches aber für eine Theologie lange nicht hinreichend ist) bekommt dadurch die, für die reflectirende Urtheilskraft hinreichende, Realität; aber er ist nicht erforderlich, um den moralischen Beweis darauf zu gründen: noch dient dieser, um jenen, der für sich allein gar nicht auf Moralität hinweiset, durch fortgesetzten Schluß nach einem einzigen Princip, zu einem Beweise zu ergänzen. Zwey so ungleichartige Principien, als Natur und Freyheit, können nur zwey verschiedene Beweisarten abgeben, da denn der Versuch, denselben aus der ersteren zu führen, für das was bewiesen werden soll, unzulänglich befunden wird.

Wenn der physisch-teleologische Beweisgrund zu dem gesuchten Beweise zureichte, so wäre es für die speculative Vernunft sehr befriedigend; denn er würde Hoffnung geben, eine Theosophie hervorzubringen (so würde man nähmlich die theoretische Erkenntniß der göttlichen Natur und seiner Existenz, welche zur Erklärung der Weltbeschaffenheit und zugleich der Bestimmung der sittlichen Gesetze zureichte, nennen müssen). Eben so wenn Psychologie zureichte, um dadurch zur Erkenntniß der Unsterblichkeit der Seele zu gelangen, so würde sie eine Pnevmatologie, welche der speculativen Vernunft eben so willkommen wäre, möglich machen. Beyde aber, so lieb es auch dem Dünkel der Wißbegierde seyn

mag,

mag, erfüllen nicht den Wunsch der Vernunft in Absicht auf die Theorie, die auf Kenntniß der Natur der Dinge gegründet seyn müßte. Ob aber nicht die erstere, als Theologie, die zweyte als Anthropologie, beyde auf das sittliche, d. i. das Freyheitsprincip gegründet, mithin dem practischen Gebrauche der Vernunft angemessen, ihre objective Endabsicht besser erfüllen, ist eine andere Frage, die wir hier nicht nöthig haben weiter zu verfolgen.

Der physisch-teleologische Beweisgrund reicht aber darum nicht zur Theologie zu, weil er keinen für diese Absicht hinreichend bestimmten Begriff von dem Urwesen giebt, noch geben kann, sondern man diesen gänzlich anderwärts hernehmen, oder seinen Mangel dadurch, als durch einen willkürlichen Zusatz, ersetzen muß. Ihr schließt aus der großen Zweckmäßigkeit der Naturformen und ihrer Verhältnisse auf eine verständige Weltursache; aber auf welchen Grad dieses Verstandes? Ohne Zweifel könnt Ihr euch nicht anmaßen, auf den höchstmöglichen Verstand; denn dazu würde erfordert werden, daß Ihr einsähet, ein größerer Verstand als wovon Ihr Beweisthümer in der Welt wahrnehmet, sey nicht denkbar: welches euch selber Allwissenheit beylegen hieße. Eben so schließt Ihr aus der Größe der Welt auf eine sehr große Macht

des

des Urhebers; aber Ihr werdet euch bescheiden, daß dieses nur comparativ für eure Fassungskraft Bedeutung hat, und, da Ihr nicht alles Mögliche erkennt, um es mit der Weltgröße, so weit Ihr sie kennt, zu vergleichen, Ihr nach einem so kleinen Maßstabe keine Allmacht des Urhebers folgern könnet, u. s. w. Nun gelangt Ihr dadurch zu keinem bestimmten, für eine Theologie tauglichen, Begriffe eines Urwesens; denn dieser kann nur in dem der Allheit der mit einem Verstande vereinbarten Vollkommenheiten gefunden werden, wozu auch bloß empirische Data gar nicht verhelfen können: ohne einen solchen bestimmten Begriff aber könnt Ihr auch nicht auf ein einiges verständiges Urwesen schließen, sondern (es sey zu welchem Behuf) ein solches nur annehmen. — Nun kann man es zwar ganz wohl einräumen, daß Ihr (da die Vernunft nichts gegründetes dawider zu sagen hat) willkürlich hinzusetzt: wo so viel Vollkommenheit angetroffen wird, möge man wohl alle Vollkommenheit in einer einzigen Weltursache vereinigt annehmen; weil die Vernunft mit einem so bestimmten Princip, theoretisch und practisch, besser zurecht kommt. Aber Ihr könnt denn doch diesen Begriff des Urwesens nicht als von euch bewiesen anpreisen, da Ihr ihn nur zum Behuf eines bessern Vernunftgebrauchs angenommen habt. Alles Jammern

also oder ohnmächtiges Zürnen über den vorgeblichen Frevel, die Bündigkeit eurer Schlußkette in Zweifel zu ziehen, ist eitle Großthuerey, die gern haben möchte, daß man den Zweifel, welchen man gegen euer Argument frey heraussagt, für Bezweifelung heiliger Wahrheit halten möchte, um nur hinter dieser Decke die Seichtigkeit desselben durchschlüpfen zu lassen.

Die moralische Teleologie hingegen, welche nicht minder fest gegründet ist, wie die physische, vielmehr dadurch, daß sie a priori auf von unserer Vernunft untrennbaren Principien beruht, Vorzug verdient, führt auf das, was zur Möglichkeit einer Theologie erfordert wird, nähmlich auf einen bestimmten Begriff der obersten Ursache, als Weltursache nach moralischen Gesetzen, mithin einer solchen, die unserm moralischen Endzwecke Genüge thut: wozu nichts weniger als Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart u. s. w. als dazu gehörige Natureigenschaften erforderlich sind, die mit dem moralischen Endzwecke, der unendlich ist, als verbunden, mithin ihm adäquat gedacht werden müssen, und kann so den Begriff eines **einzigen** Welturhebers, der zu einer Theologie tauglich ist, ganz allein verschaffen.

Auf solche Weise führt eine Theologie auch unmittelbar zur **Religion**, d. i. der **Erkenntniß unserer Pflichten, als göttlicher Gebothe;** weil die Erkenntniß unserer Pflicht, und des darin uns durch Vernunft auferlegten Endzwecks, den Begriff von Gott zuerst bestimmt hervorbringen konnte, der also schon in seinem Ursprunge von der Verbindlichkeit gegen dieses Wesen unzertrennlich ist: anstatt daß, wenn der Begriff vom Urwesen auf dem bloß theoretischen Wege (nähmlich desselben als bloßer Ursache der Natur) auch bestimmt gefunden werden könnte, es nachher noch mit großer Schwierigkeit, vielleicht gar Unmöglichkeit es ohne willkürliche Einschiebung zu leisten, verbunden seyn würde, diesem Wesen eine Caussalität nach moralischen Gesetzen durch gründliche Beweise beyzulegen; ohne die doch jener angeblich theologische Begriff keine Grundlage zur Religion ausmachen kann. Selbst wenn eine Religion auf diesem theoretischen Wege gegründet werden könnte, würde sie in Ansehung der Gesinnung (worin doch ihr Wesentliches besteht) wirklich von derjenigen unterschieden seyn, in welcher der Begriff von Gott und die (practische) Ueberzeugung von seinem Daseyn aus Grundideen der Sittlichkeit entspringt. Denn wenn wir Allgewalt, Allwissenheit u. s. w. eines Welturhebers, als anderwärts her uns gegebene Begriffe voraussezen

ßen müßten, um nachher unsere Begriffe von Pflichten auf unser Verhältniß zu ihm nur anzuwenden, so müßten diese sehr stark den Anstrich von Zwang und abgenöthigter Unterwerfung bey sich führen; statt dessen, wenn die Hochachtung für das sittliche Gesetz uns ganz frey, laut Vorschrift unserer eigenen Vernunft, den Endzweck unserer Bestimmung vorstellt, wir eine damit und zu dessen Ausführung zusammenstimmende Ursache mit der wahrhaftesten Ehrfurcht, die gänzlich von pathologischer Furcht unterschieden ist, in unsere moralischen Aussichten mit aufnehmen und uns derselben willig unterwerfen *).

Wenn

*) Die Bewunderung der Schönheit sowohl, als die Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur, welche ein nachdenkendes Gemüth, noch vor einer klaren Vorstellung eines vernünftigen Urhebers der Welt, zu fühlen im Stande ist, haben etwas einem religiösen Gefühl ähnliches an sich. Sie scheinen daher zuerst durch eine der moralischen analoge Beurtheilungsart derselben auf das moralische Gefühl (der Dankbarkeit und der Verehrung gegen die uns unbekannte Ursache) und also durch Erregung moralischer Ideen auf das Gemüth zu wirken, wenn sie diejenige Bewunderung einflößen, die mit weit mehrerem Interesse verbunden ist, als bloße theoretische Betrachtung wirken kann.

Wenn man fragt: warum uns denn etwas daran gelegen sey, überhaupt eine Theologie zu haben; so leuchtet klar ein, daß sie nicht zur Erweiterung oder Berichtigung unserer Naturkenntniß und überhaupt irgend einer Theorie, sondern lediglich zur Religion, d. i. dem practischen, nahmentlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft in subjectiver Absicht nöthig sey. Findet sich nun: daß das einzige Argument, welches zu einem bestimmten Begriffe des Gegenstandes der Theologie führt, selbst moralisch ist; so wird es nicht allein nicht befremden, sondern man wird auch in Ansehung der Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens aus diesem Beweisgrunde zur Endabsicht derselben nichts vermissen, wenn gestanden wird, daß ein solches Argument das Daseyn Gottes nur für unsere moralische Bestimmung, d. i. in practischer Absicht hinreichend darthue, und die Speculation in demselben ihre Stärke keinesweges beweise, oder den Umfang ihres Gebieths dadurch erweitere. Auch wird die Befremdung, oder der vorgebliche Widerspruch einer hier behaupteten Möglichkeit einer Theologie, mit dem was die Critik der speculativen Vernunft von den Categorien sagte: daß diese nähmlich nur in Anwendung auf Gegenstände der Sinne, keinesweges aber auf das Uebersinnliche angewandt, Erkenntniß hervorbringen können; ver-

schwinden, wenn man sie hier zu einer Erkenntniß Gottes, aber nicht in theoretischer (nach dem was seine uns unerforschliche Natur an sich sey), sondern lediglich in practischer Absicht gebraucht sieht. — Um bey dieser Gelegenheit der Mißdeutung jener sehr nothwendigen, aber auch, zum Verdruß des blinden Dogmatikers, die Vernunft in ihre Grenzen zurückweisenden, Lehre der Critik ein Ende zu machen, füge ich hier nachstehende Erläuterung derselben bey.

Wenn ich einem Körper bewegende Kraft beylege, mithin ihn durch die Categorie der Caussalität denke; so erkenne ich ihn dadurch zugleich, d. i. ich bestimme den Begriff desselben, als Objects überhaupt, durch das, was ihm, als Gegenstande der Sinne, für sich (als Bedingung der Möglichkeit jener Relation) zukommt. Denn, ist die bewegende Kraft, die ich ihm beylege, eine abstoßende; so kommt ihm (wenn ich gleich noch nicht einen andern, gegen den er sie ausübt, neben ihm setze) ein Ort im Raume, ferner eine Ausdehnung, d. i. Raum in ihm selbst, überdem Erfüllung desselben durch die abstoßenden Kräfte seiner Theile zu, endlich auch das Gesetz dieser Erfüllung (daß der Grund der Abstoßung der letzteren in derselben Proportion abnehmen müsse, als die Ausdehnung

des Körpers wächst, und der Raum, den er mit denselben Theilen durch diese Kräfte erfüllt, zunimmt). — Dagegen, wenn ich mir ein übersinnliches Wesen als den **ersten Beweger**, mithin durch die Categorie der Caussalität in Ansehung derselben Weltbestimmung (der Bewegung der Materie), denke; so muß ich es nicht in irgend einem Orte im Raume, eben so wenig als ausgedehnt, ja ich darf es nicht einmahl als in der Zeit und mit andern zugleich existirend denken. Also habe ich gar keine Bestimmungen, welche mir die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung durch dieses Wesen als Grund verständlich machen könnten. Folglich erkenne ich dasselbe durch das Prädicat der Ursache (als ersteren Beweger) für sich nicht im mindesten: sondern ich habe nur die Vorstellung von einem Etwas, welches den Grund der Bewegungen in der Welt enthält; und die Relation derselben zu diesen, als deren Ursache, da sie mir sonst nichts zur Beschaffenheit des Dinges, welches Ursache ist, gehöriges, an die Hand giebt, läßt den Begriff von dieser ganz leer. Der Grund davon ist: weil ich mit Prädicaten, die nur in der Sinnenwelt ihr Object finden, zwar zu dem Daseyn von Etwas, was den Grund der letzteren enthalten muß, aber nicht zu der Bestimmung seines Begriffs als übersinnlichen Wesens, welcher alle

jene Prädicate ausstößt, fortschreiten kann. Durch die Categorie der Caussalität also, wenn ich sie durch den Begriff eines **ersten Bewegers** bestimme, erkenne ich, was Gott sey, nicht im mindesten; vielleicht aber wird es besser gelingen, wenn ich aus der Weltordnung Anlaß nehme, seine Caussalität, als die eines obersten **Verstandes** nicht bloß zu **denken**, sondern ihn auch durch diese Bestimmung des genannten Begriffs zu **erkennen**: weil da die lästige Bedingung des Raumes und der Ausdehnung wegfällt. — Allerdings nöthigt uns die große Zweckmäßigkeit in der Welt, eine oberste Ursache zu derselben und deren Caussalität als durch einen Verstand zu **denken**; aber dadurch sind wir gar nicht befugt, ihr diesen **beyzulegen** (wie z. B. die Ewigkeit Gottes als Daseyn zu aller Zeit zu denken, weil wir sonst gar keinen Begriff vom bloßen Daseyn als einer Größe, d. i. als Dauer, machen können; oder die göttliche Allgegenwart als Daseyn in allen Orten zu denken, um die unmittelbare Gegenwart für Dinge außer einander uns faßlich zu machen, ohne gleichwohl eine dieser Bestimmungen Gott, als etwas ihm Erkanntes, beylegen zu dürfen). Wenn ich die Caussalität des Menschen in Ansehung gewisser Producte, welche nur durch absichtliche Zweckmäßigkeit erklärlich sind, dadurch bestimmte, daß ich sie als einen Verstand

des-

desselben denke; so brauche ich nicht dabey stehen zu bleiben, sondern kann ihm dieses Prädicat als wohl bekannte Eigenschaft desselben beylegen und ihn dadurch erkennen. Denn ich weiß, daß Anschauungen den Sinnen des Menschen gegeben, und durch den Verstand unter einen Begriff und hiemit unter eine Regel gebracht werden; daß dieser Begriff nur das gemeinsame Merkmahl (mit Weglassung des Besondern) enthalte, und also discursiv sey; daß die Regeln, um gegebene Vorstellungen unter ein Bewußtseyn überhaupt zu bringen, von ihm noch vor jenen Anschauungen gegeben werden, u. s. w.: ich lege also diese Eigenschaft dem Menschen bey, als eine solche, wodurch ich ihn **erkenne**. Will ich nun aber ein übersinnliches Wesen (Gott) als Intelligenz **denken**, so ist dieses in gewisser Rücksicht meines Vernunftgebrauchs nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich; aber ihm Verstand beyzulegen, und es dadurch als durch eine Eigenschaft desselben **erkennen** zu können, sich schmeicheln, ist keinesweges erlaubt: weil ich alsdann alle jene Bedingungen, unter denen ich allein einen Verstand kenne, weglassen muß, mithin das Prädicat, das nur zur Bestimmung des Menschen dient, auf ein übersinnliches Object gar nicht bezogen werden kann, und also durch eine so bestimmte Caussalität, was Gott sey, gar nicht erkannt werden kann. Und so

geht

geht es mit allen Categorien, die gar keine Bedeutung zur Erkenntniß in theoretischer Rücksicht haben können, wenn sie nicht auf Gegenstände möglicher Erfahrung angewandt werden. — Aber nach der Analogie mit einem Verstande kann ich, ja muß ich, mir wohl in gewisser anderer Rücksicht selbst ein übersinnliches Wesen denken, ohne es gleichwohl dadurch theoretisch erkennen zu wollen; wenn nähmlich diese Bestimmung seiner Caussalität eine Wirkung in der Welt betrifft, die eine moralisch-nothwendige, aber für Sinnenwesen unausführbare Absicht enthält: da alsdann eine Erkenntniß Gottes und seines Daseyns (Theologie) durch bloß nach der Analogie an ihm gedachte Eigenschaften und Bestimmungen seiner Caussalität möglich ist, welches in practischer Beziehung, aber auch **nur in Rücksicht auf diese** (als moralische), alle erforderliche Realität hat. — Es ist also wohl eine Ethicotheologie möglich; denn die Moral kann zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabsicht, welche eben dieselbe auferlegt, ohne Theologie bestehen, ohne die Vernunft in Ansehung der letzteren im bloßen zu lassen. Aber eine theologische Ethik (der reinen Vernunft) ist unmöglich; weil Gesetze, die nicht die Vernunft ursprünglich selbst giebt, und deren Befolgung sie als reines practisches Vermögen auch bewirkt, nicht moralisch seyn können. Eben so wür-

de eine theologische Physik ein Unding seyn, weil sie keine Naturgesetze sondern Anordnungen eines höchsten Willens vortragen würde; wogegen eine physische (eigentlich physisch-teleologische) Theologie doch wenigstens als Propädevtik zur eigentlichen Theologie dienen kann: indem sie durch die Betrachtung der Naturzwecke, von denen sie reichen Stof darbiethet, zur Idee eines Endzweckes, den die Natur nicht aufstellen kann, Anlaß giebt; mithin das Bedürfniß einer Theologie, die den Begriff von Gott für den höchsten practischen Gebrauch der Vernunft zureichend bestimmte, zwar fühlbar machen, aber sie nicht hervorbringen und auf ihre Beweisthümer zulänglich gründen kann.

Inhalt des 2ten Bandes.

Seite

Zweyter Theil. Critik der teleologischen Urtheilskraft — — — — — — 3

§. 61. Von der objectiven Zweckmäßigkeit der Natur — — — — 5

1. Abschnitt. Analytik der teleologischen Urtheilskraft — — — — — 10

§. 62. Von der objectiven Zweckmäßigkeit, die bloß formal ist, zum Unterschiede von der materialen — — 10

§. 63. Von der relativen Zweckmäßigkeit der Natur zum Unterschiede von der innern — — — — — — 19

§. 64. Von dem eigentlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke — — — 25

§. 65. Dinge, als Naturzwecke, sind organisirte Wesen — — — — 30

§. 66. Vom Princip der Beurtheilung der inneren Zweckmäßigkeit in organisirten Wesen — — — — — 38

Seite

§. 67. Vom Princip der teleologischen Beurtheilung über Natur überhaupt als System der Zwecke — — — 41
§. 68. Von dem Princip der Teleologie als innerem Princip der Naturwissenschaft — — — — — — 49
2. Abschnitt. Dialectik der teleologischen Urtheilskraft — — — — — 56
§. 69. Was eine Antinomie der Urtheilskraft sey — — — — — — 56
§. 70. Vorstellung dieser Antinomie — 58
§. 71. Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie — — — — — 63
§. 72. Von den mancherley Systemen über die Zweckmäßigkeit der Natur — — 65
§. 73. Keines der obigen Systeme leistet das was es vorgiebt — — — 71
§. 74. Die Ursache der Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatisch zu behandeln, ist die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks — — 77
§. 75. Der Begriff einer objectiven Zweckmäßigkeit der Natur ist ein critisches Princip der Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft — — — — 81
§. 76. Anmerkung — — — — 88

§. 77.

Seite

§. 77. Von der Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird — — — — — — 95

§. 78. Von der Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur — — — — — 106

Anhang. Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft — — — — — 117

§. 79. Ob die Teleologie, als zur Naturlehre gehörend, abgehandelt werden müsse — — — — — — 117

§. 80. Von der nothwendigen Unterordnung des Princips des Mechanismus unter dem teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks — 120

§. 81. Von der Beygesellung des Mechanismus zum teleologischen Princip in der Erklärung eines Naturzwecks als Naturproducts — — — — 128

§. 82. Von dem teleologischen System in den äußeren Verhältnissen organisirter Wesen — — — — — 134

§. 83. Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems — 144

Seite
§. 84. Von dem Endzwecke des Daseyns einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst. 153
§. 85. Von der Physicotheologie — 157
§. 86. Von der Ethicotheologie — — 169
Anmerkung — — — — 176
§. 87. Von dem moralischen Beweise des Daseyns Gottes — — — — 180
§. 88. Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises — — — 192
Anmerkung — — — — — 202
§. 89. Von dem Nutzen des moralischen Arguments — — — — — 204
§. 90. Von der Art des Fürwahrhaltens in einem moralischen Beweise des Daseyns Gottes — — — — — 208
§. 91. Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen practischen Glauben — 220
Allgemeine Anmerkung zur Teleologie 237

Register

(aus Mellins Marginalien und Register zu Kants Critik der Erkenntnißvermögen.)

Die erste Zahl vor dem Comma bedeutet den Band, die zweyte die Seite.

A.

Aberglaube 1, 261.

Aesthetisch 1, 95. 130. ästhetische Ideen 1, 359. Urtheile 1, 249.

Affecten 1, 214. von wackerer und schmelzender Art 1, 216.

Affectlosigkeit 1, 215.

Allgemein 1, 384.

Allgemeingültiges objectives Urtheil ist auch jederzeit subjectiv 1, 95.

Allgemeingültigkeit, Anspruch darauf gehört wesentlich zum Geschmacksurtheil 1, 95. subjective 1, 96.

Allgemeinheit, ästhetische 1, 96. Quantität derselben im Geschmacksurtheil 1, 97. auf Objecte gestellte Allgemeinheit 1, 89. subjective 1, 232. ästhetische wird nur als subjectiv vorgestellt 1, 93. logische 1, 95.

Analogie 2, 7. 214.

Analogisch 1, 379.

Analytik des Schönen 1, 71 f. des Erhabenen 1, 157. f. der teleologischen Urtheilskraft 2, 10.

Angenehm 1, 76. 85. 90. 203. comparative Allgemeinheit dabey 1, 92.

Animalisch 1, 345.

Anmaßung einer durchgängig für jedermann geltenden Zweckmäßigkeit 1, 232.

Annehmlichkeit 1, 358.

Anschließen 1, 372.

Anspruch auf jedermanns Wohlgefallen 1, 235.

Anthropologie des inneren Sinnes 2, 208.

Antinomie, worauf es bey der Auflösung derselben ankommt 1, 356. dreyerley Arten derselben 1, 364. worin es seinen Grund habe 1, 365. 366. des Geschmacks 1, 353. Auflösung derselben 1, 353. der teleologischen Urtheilskraft 2, 58 f. Auflösung derseilben 2, 63 f.

Archäologie der Natur 2, 123. 141.

Art 1, 311.

Attribute 1, 304.

Aufenthalt der Begriffe 1, 20.

Auffassung 1, 51. 56. 173.

Aufgabe des Geschmacksvermögens 1, 99.

Aufklärung 1, 262.

Autocratie der Materie 2, 127.

Autonomie, auf sie macht der Geschmack Anspruch 1, 237. des über das Gefühl der Lust urtheilenden Subjects 1, 234.

B.

Baukunst 1, 319.

Bedingt, empirisch 2, 192.

Begriff 1, 80. 239. bestimmter 1, 80. eines Objects überhaupt kann unmittelbar mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes verbunden werden 1, 247. vernünftelnder 2, 78. von der Vernunft bestätigter 2, 78. einen haben 2, 91. zweyerley Begriffe, welche verschiedene Principien der Möglichkeit der Gegenstände zulassen 1, 14.

Begriffsvermögen 1, 247.

Beredsamkeit 1, 316. 329.

Beurtheilung, ästhetische geht im Geschmacksurtheile vor der Lust her 1, 102. in der einer freyen Schönheit ist das Geschmacksurtheil rein 1, 126.

Beweis, Theorie desselben 2, 208—220.

Beweisgründe, logisch gerechte 2, 212. theoretische, wozu sie zureichen 2, 212. von der Analogie 2, 214. zur Hypothese 2, 219. Meynung 2, 218.

Bewunderung 1, 216. 2, 17.

Beyspiel 1, 378.

Bildhauerkunst 1, 319.

Bildung, freye, der Natur 1, 372.
Bildungskraft 2, 134.
Bildungstrieb 2, 134.
Billigen 1, 85.
Blumen, sind freye Naturschönheiten 1, 125. was sie für ein Ding seyn sollen, weiß, außer dem Botaniker, schwerlich sonst jemand 1, 125.
Boden der Begriffe 1, 19.
Bornirt 1, 262.
Burke 1, 224.

C.

Carricatur 1, 138*.
Casualität 2, 69.
Caussalität der Zwecke 2, 7.
Caussalverknüpfung der Endursachen 2, 31.
Charakterismen 1, 379.
Configurationen 1, 373.
Colossalisch 1, 175.
Constitutiv 2, 201.

Contemplativ 1, 84.
Cosmologischer Beweis vom Daseyn Gottes 2, 239.
Critik, der **reinen Vernunft** 1, 3. 7. ist durch die Critik der Urtheilskraft vollendet 1, 12. der Erkenntnißvermögen hat kein Gebieth 1, 24. **Eintheilung** der Critik der Urtheilskraft 1, 58.
Crystallisiren 1, 372.
Cultur 2, 148.

D.

Dämonologie 2, 204.
Darstellung 1, 57. des Begriffs einer formalen und realen Zweckmäßigkeit der Natur 1, 58.
Darstellungsvermögen 1, 230. 247.
Deduction 1, 229. 232. **der Geschmacksurtheile** 1, 229—253. eigentliche 1, 251. warum sie so leicht sey 1, 252. ob zu dem ästhetischen Urtheile über das Erhabene noch eine Deduction seines Anspruchs auf irgend ein Princip a priori verlangt werden könne 1, 231.

Demonstrabel 1, 360. 361.
Demonstriren 1, 360. 361.
Denkungsart 1, 219. s. Charakter.
Deutung ästhetischer Urtheile auf Verwandschaft mit dem moralischen Gefühl ist nicht studirt 1, 275.
Dialectik der ästhetischen Urtheilskraft 1, 349.
Dichter 1, 156.
Dichtkunst 1, 316.
Dinge, Principien der Vernunfterkenntniß derselben durch Begriffe enthält die Philosophie 1, 13.
Disputiren 1, 352.
Dogmatisch 2, 68.
Dunkelheit in der Auflösung des ästhetischen Problems 1, 11.

E.

Educt 2, 130.
Einbildungskraft, unbegreifliches Vermögen derselben 1, 135. ist nicht frey und doch von selbst gesetzmäßig 1, 150 in Einhelligkeit mit dem Verstande oder in Widerstreit mit der Ver-

nunft bringt subjective Zweckmäßigkeit der Gemüthskräfte hervor 1, 186. ist sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer andern Natur 1, 302. Ideen derselben 1, 302. bringt die Vernunft in Bewegung 1, 304. Nebenvorstellungen derselben 1, 304—307. Erreicht mit ihren Anschauungen die Vernunft nicht 1, 363.

Einfalt 1, 221.

Einzelne Urtheile sind die Geschmacksurtheile 1, 96.

Empfindeley 1, 216.

Empfindung, doppelte Bedeutung dieses Worts 1, 78. Festsetzung seiner Bedeutung 1, 78. objective Beziehung derselben 1, 72. animalische 1, 345. von der Mittheilbarkeit derselben 1, 255—258.

Empirisch, bedingt 2, 78.

Empirismus der Critik des Geschmacks 1, 369.

Encyclopädie, in ihr muß jede Wissenschaft ihre Stelle haben 2, 117.

End-

Endursachen, das Princip derselben gilt bloß für die reflectirende Urtheilskraft 2, 44. System derselben 2, 173.

Endzweck 2, 43. 137. 153. 173. 176. 182. ist bloß ein Begriff unserer practischen Vernunft 2, 195. zwey Erfordernisse des uns durch das moralische Gesez aufgegebenen 2, 186. wir müssen um desselben willen einen Gott annehmen 2, 186. der Schöpfung 2, 153 f. ob die objective Realität des Begriffs desselben nicht auch für die theoretischen Forderungen der reinen Vernunft hinreichend dargethan werden können 2, 194.

Enthusiasmus 1, 214.

Epigenesis 2, 130. 133.

Erhaben 1, 165. 169—171. 203. 205. 206. ist kein Gegenstand der Natur 1, 160. wann die Natur es ist 1, 180. 181. 190. welche Affecten es sind 1. 216. stürmische Gemüthsbewegungen sind es 1, 218.

Erhabene, Analytik desselben 1, 157. Uebergang von dem Beurtheilungsvermögen des Schönen zu

dem des Erhabenen 1, 157. worin es mit dem Schönen übereinkommt 1, 157. Unterschiede zwischen beyden 1, 158. wichtigster und innerer Unterschied desselben vom Schönen 1, 159. von der Eintheilung einer Untersuchung des Gefühls desselben 1, 163.

Quantität des Urtheils über dasselbe 1, 163 f. Eintheilung der Analysis desselben, welche die des Schönen nicht bedarf 1, 164. Rechtfertigung derselben 1, 164. Vom Mathematisch-Erhabenen 1, 165 ff. Nahmenerklärung desselben 1, 165. Von der Größenschätzung der Naturdinge, die zur Idee desselben erforderlich ist 1, 171. Das Größte in der ästhetischen Größenschätzung führt als absolutes Maß die Idee desselben bey sich 1, 172. ein Beyspiel zu einem ästhetischen Urtheil darüber muß an der rohen Natur aufgezeigt werden 1, 175. Frage bey den ästhetischen Urtheilen über das Erhabene 1, 176. Beantwortung 1, 176—183. Beyspiele vom Mathematisch-Erhabenen 1, 182.

Qua-

Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen 1, 183—188. Das Gefühl desselben ist ein Gefühl der Lust und Unlust 1, 184. Das Gemüth fühlt sich in der Vorstellung desselben in der Natur bewegt, 1, 185.

Relation im ästhetischen Urtheile über dasselbe 1, 190 ff. vom Dynamisch-Erhabenen 1, 190 ff. Erklärung desselben 1, 190. kann der nicht beurtheilen, der sich fürchtet 1, 191. Beyspiele 1, 192. **Princip** des Urtheils über das Dynamisch-Erhabene 1, 190—195. Einwurf dagegen 1, 196. Es hat Beziehung auf die Denkungsart 1, 219.

Modalität des Urtheils über das der Natur 1, 199 ff. Das Urtheil darüber kann nicht so leicht Eingang bey andern erwarten 1, 199. Ursache davon 1, 199. bedarf Cultur 1, 200. worauf sich die Nothwendigkeit der Bestimmung des Urtheils anderer vom Erhabenen zu dem unsrigen gründe 1, 201.

Erhabenheit ist nur im Gemüth des Urtheilenden 1, 181. in keinem Dinge der Natur 1, 198.

Erkennbare Dinge sind von dreyfacher Art 2, 221.

Erkennen 2, 253.

Erkenntniß, Object derselben 2, 221.

Erkenntnißvermögen, Eigenthümlichkeiten des unsrigen 2, 88—106.

Erklären 2, 110.

Erzeugung der Naturwesen, Eintheilung der Erklärung derselben nach dem teleologischen Princip 2, 129.

Ethicotheologie 2, 170.

Ethik, theologische ist unmöglich 2, 257.

Euler 1, 115.

Evolutionstheorie 2, 131.

Exemplarisch 1, 289. exemplarische Producte des Geschmacks 1, 131.

Existenz eines Gegenstandes; Wohlgefallen, das damit verbunden ist 1, 74.

Exponiren 1, 263.

F.

F.

Familie der Erkenntnißvermögen 1, 26.
Fatalität 2, 69.
Feld, der Begriffe 1, 19. unzugängliches für unser gesammtes Erkenntnißvermögen 1, 22.
Felsen, wenn sie erhaben sind 1, 192.
Fließen, woraus 1, 381.
Flüßige, ist älter als das Feste 1, 374.
Form, der Gegenstände der Sinne, Eintheilung derselben 1, 118. der Natur, die Gesetzmäßigkeit derselben, muß wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freyheitsgesetzen zusammenstimmen 1, 23.
Formale, in der Vorstellung eines Dinges, 1, 121. objective Zweckmäßigkeit aber ohne Zweck 1, 122.
Freyheit 1, 279, negativer Begriff derselben 2, 93.
Freyheitsbegriff 1, 14. 24. 53.
Friede ist nicht erhaben 1, 196.
Frohseyn 1, 192.

Furcht 1, 225. hat Götter hervorgebracht 2, 179. hindert das Gefühl des Erhabenen 1, 197.

Furchtbar 1, 191.

G.

Gebieth, der Begriffe 1, 19. der Natur 1, 190. unserer Erkenntnißvermögen machen nicht Eines aus 1, 20. 21.

Gedankenspiel 1, 338.

Gefühl, entsteht nicht durch das Zusammentreffen der Wahrnehmungen mit dem Gesetz der Categorien 1, 46. der Lust, Verbindung desselben mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur 1, 45. des Wohl- und Uebelbefindens 1, 226. ist mit der Erreichung jeder Absicht verbunden 1, 40.

Gegenstand der bloßen Vernunftidee 2, 221. Eintheilung des Inbegriffs aller, worauf Begriffe a priori angewendet werden können 1, 19.

Geist, 1, 301.

Gemeinsinn 1, 144. 259. 260. ob man mit Grunde einen voraussetzen könne 1, 145. wird im Geschmaksurtheil vorausgesetzt 1, 144.

Gemüthszustand 1, 145. beym ästhetischen Urtheil 1, 100. 101.

Genie 1, 288. 289. Erläuterung und Bestätigung der Erklärung desselben 1, 290. 309. 310. 363. Vermögen, die es ausmachen 1, 300. —311.

Geschmack 1, 87. 91. 264*. 314. 389. Das Princip desselben ist das subjective Princip der Urtheilskraft 1, 245. 246. ist bloß ein Beurtheilungs- nicht productives Vermögen 1, 299. ist die Disciplin des Genies 1, 313. erster Gemeinort desselben 1, 351. zweyter Gemeinort desselben 1, 351. Mittelsatz dazwischen 1, 352. Antinomie in Ansehung des Princips desselben 1, 352. Auflösung derselben 1, 353. kann sensus communis genannt werden 1, 263. Verbindung desselben mit Genie in Producten der schönen Kunst 1, 312.

Ge-

Geschmacksurtheil I, 93. 94. 122. 297. auf welche Art wir uns einer wechselseitigen subjectiven Uebereinstimmung der Erkenntnißkräfte darin bewußt werden I, 103. bedürfen einer Deduction I, 232. das Wohlgefallen, welches dasselbe bestimmt, ist ohne alles Interesse I, 74. reines I, 113. 114. dasjenige, wodurch ein Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt wird, ist nicht rein I, 125. 130. Deduction derselben I, 232—235. 247—250. 251—252. erste Eigenthümlichkeit desselben I, 235—239. zweyte Eigenthümlichkeit desselben I, 239—242. giebt subjective Nothwendigkeit vor I, 143—145. geht auf Gegenstände der Sinne I, 354. gründet sich nicht auf Begriffen I, 353. gründet sich auf Begriffen I, 353. 356. ist nicht logisch, sondern ästhetisch I, 72. Beyspiele I, 73. in ihm ist ohne Zweifel eine erweiterte Vorstellung der Beziehung des Objects enthalten I, 355. kann nur unter Voraussetzung eines Gemeinsinns gefället werden I, 144. mit

ihm kann ein empirisches Interesse verbunden seyn 1, 265. woher das Gefühl in demselben als Pflicht jedermann zugemuthet werde 1, 265. unter welcher Bedingung es nicht für egoistisch sondern pluralistisch gelten kann 1, 227.

Geschmacksregel, objective kann es nicht geben 1, 130.

Geschmacksvermögen, wird in der Critik der Urtheilskraft nur in transcendentaler Absicht untersucht 1, 11.

Geselligkeit 1, 266.

Gesellschaft, bürgerliche 2, 150. nur in ihr interessirt das Schöne empirisch 1, 266. Beyspiele 1, 267.

Gesetz, der Specification der Natur 1, 43.

Gesetzgebungen 1, 20. des Verstandes und der Vernunft 1, 22. 24. 25.

Gesundheit 1, 337.

Gewächsreich 2, 137.

Gewalt 1, 190.

Glaube 2, 229.

Glaubensartikel 2, 225*.

Glaubenssachen 2, 221. 224. 225. 227.

Glückseligkeit 2, 144. ist das höchste physische Gut in der Welt 2, 186.

Glücksspiele 1, 338. 339.

Gott 2, 240. 245. sein Daseyn 2, 180—191. Gültigkeit des moralischen Beweises dafür 2, 192. ist bloß für den practischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargethan 2, 197. seine Eigenschaften können wir nur nach der Analogie denken 2, 199. der moralische Beweis für sein Daseyn ist kein neu erfundener 2, 202. Von der Art des Fürwahrhaltens darin 2, 208—220. Rang des moralischen Arguments 2, 252—258.

Größe, seyn 1, 165—167. kann ein Wohlgefallen bey sich führen 1, 168.

Größenschätzung 1, 171. Größtes für dieselbe 1, 172. zwey Handlungen der Einbildungskraft um ein Quantum zum Maße für die Größenschätzung aufzunehmen 1, 172, 173.

Groß

Groß seyn 1, 165. 168. 169. schlechtweg 1, 166 —169.

Grundsatz, dem selbst die gemeinste Menschenvernunft Beyfall zu geben genöthiget ist 2, 182.

Gültigkeit, allgemeine eines einzelnen **Urtheils** im **Geschmacksurtheil** 1, 233. Muß sich nicht auf Stimmensammlung und Herumfragen gründen 1, 233. Auflösung dieser logischen Eigenthümlichkeit 1, 234.

Gunst 1, 86.

Gut 1, 79. 85. 203. 204. es ist nicht mit angenehm einerley 1, 80—83. was man wissen muß um etwas gut zu nennen 1, 80. höchstes 2, 185. es hat eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen 1, 84. es bezeichnet ein Verhältniß der Vorstellungen zum Gefühl der Lust 1, 84.

H.

Handeln 1, 279.

Handwerk 1, 281.

Humaniora 1, 388.

Humanität 1, 388.
Hume D. ist wider einen teleologischen Urverstand 2, 126.
Hylozoismus 2, 70.
Hypothese 2, 219.
Hypotypose, schematische und symbolische 1, 379.

J.

Ideal 1, 132. wann es Statt finden kann 1, 133.
Idealismus der Naturzwecke 2, 68. erklärt nichts 2, 71—74. der Zweckmäßigkeit 1, 368. 378. Princip desselben 1, 377.
Idealität der Gegenstände der Sinne 1, 377. der Zweckmäßigkeit, Princip derselben 1, 375.
Idee 1, 302. 2, 236. Kunstausdrücke für sie 1, 359. das Erhabene in der Natur wird als Darstellung derselben gedacht 1, 206. ästhetische 1, 360. drey des Uebersinnlichen 1, 368.
Idololatrie 2, 204.

Indemonstrabel 1, 361. indemonstrabler Begriff der Vernunft 1, 360. 361.

Inexponible Vorstellung der Einbildungskraft 1, 360. 363.

Intellectuelle Schönheit oder Erhabeuheit 1, 212. intellectuelles Wohlgefallen 1, 213.

Intellectus ectypus und archetypus 2, 102.

Intentionalität 2, 71.

Interesse, am Schönen, ob es ein Zeichen eines guten moralischen Characters sey 1, 269. 270. das am Schönen der Kunst ist es nicht 1, 270. aber wohl das am Schönen der Natur 1, 270. auf Interesse gründet sich das Geschmacksurtheil nicht 1, 273. wann das unmittelbare verschwindet 1, 272.

Involutionstheorie 2, 131.

K.

Kopf 1, 291.

Kunst 1, 244. 2, 67. Beyspiele 1, 280. angenehme 1, 284. ästhetische 1, 284. Einthei-

lung

lung derselben 1, 284. bildende Kunst 1, 318. Kunst des schönen Spiels der Empfindungen 1, 323. mechanische 1, 284. 294. redende 1, 316. setzt Regeln voraus 1, 288. **Unterschied derselben** von der Natur 1, 279. von der Wissenschaft 1, 280. vom Handwerke 1, 281. **schöne Kunst**, Eintheilung derselben 1, 314. ist Kunst in sofern sie zugleich Natur zu seyn scheint 1, 286. 287. 294. warum das Wohlgefallen daran im reinen Geschmacksurtheile nicht eben so mit einem unmittelbaren Interesse verbunden ist, als das an der schönen Natur 1, 276. ist Kunst des Genie's 1, 288. 295. **Die Naturgabe muß ihr die Regel geben**, 1, 289. 293. welcherley Art diese Regel sey 1, 293, beschreibt Dinge, die in der Natur als häßlich oder mißfällig erscheinen würden, schön 1, 298. Dazu wird Geschmack erfordert 1, 299. was alles dazu erfordert wird 1, 315. Verbindung derselben in einem und demselben Product 1, 326. die schönen Künste müssen mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden

den 1, 327. Vergleichung ihres ästhetischen Werths 1, 328. nach der Bewegung der Gemüther 1, 329. nach der Cultur 1, 334. nach der Annehmlichkeit 1, 334.

Kunstschönheit 1, 286. 296.

L.

Lachen 1, 341. Beyspiele 1, 341. ist ein Gegengewicht gegen die Mühseligkeiten des Lebens 1, 344. Merkwürdigkeit dabey 1, 343.

Laune 1, 347.

Leblosigkeit 2, 75.

Leerer Gedanke 1, 361.

Lehnsätze 2, 49.

Lehrart 1, 386.

Leidenschaften 1, 214*.

Liberalität 1, 208.

Linné 2, 138.

Lust, des Genusses 1, 256. am Schönen ist empirisch 1, 53. kann nicht vor der Beurtheilung des Gegenstandes hergehen 1, 99. die allgemeine

ne Mittheilungsfähigkeit des Gemüthszustandes in einer gegebenen Vorstellung muß sie zur Folge haben 1, 100. die Verknüpfung derselben als einer Wirkung mit irgend einer Vorstellung als ihrer Ursache a priori auszumachen ist unmöglich 1, 110. **Gefühl der Lust und der Gemüthszustand eines irgend wodurch bestimmten Willens ist identisch** 1, 111. auf eine ähnliche Weise ist es mit der Lust im ästhetischen Urtheile bewandt 1, 111. im Geschmacksurtheil geht die Zweckmäßigkeit vor dem Gefühl der Lust voran 1, 113. negative Lust 1, 159. zweyerley, wozu ein Gegenstand in Beziehung auf das Gefühl der Lust zu zählen ist 1, 203.

M.

Macht 1, 190.

Malerey 1, 318. 320.

Malerkunst 1, 320.

Manier 1, 311, 2, 386.

Manieriren 1, 311.

Materie im Vorstellungszustande 1, 260.
Mathematisch-Erhabene der Natur 1, 165 ff. Beyspiele davon 1, 182.
Mechanismus der Natur 2, 97. Beygesellung desselben zum teleologischen Princip in der Erklärung eines Naturzwecks als Naturproducts 2, 128 f. Von der Vereinigung des Princips des allgemeinen mit dem teleologischen in der Technik der Natur 2, 106 f.
Meinen 2, 218.
Mensch 1, 85. ist letzter Zweck der Natur 2, 138—143. wozu er Zweck ist 2, 144 f. in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüthes zur moralischen Empfindung 2, 176.
Menschenverstand, gemeiner 1, 264*. Maximen desselben, 261—263.
Metaphysik, warum alle Versuche die Aufgaben derselben aufzulösen fehlschlagen mußten 2, 233—237.
Methode 1, 311.
Methodenlehre des Geschmacks 1, 386. der teleologischen Urtheilskraft 2, 117.

Mittel seyn anderer Genuß zu befördern, und nur selbst zu genießen, dazu kann der Mensch nicht bloß da seyn 1, 82.
Mittelbar mißfallen 1, 82.
Mittheilbarkeit 1, 222.
Modalität eines Geschmacksurtheils 1, 141—149. des Urtheils über das Erhabene der Natur 1, 199—202.
Moralisch=practisch 1, 18.
Moraltheologie 2, 158.
Musik s. Tonkunst.

N.

Nachäffung 1, 311.
Nachahmung 1, 239. 293.
Nachfolge 1, 239.
Nachmachung 1, 293.
Naiv 1, 347.
Naivetät 1, 345.
Natur 2, 53. Dynamisch=erhabene 1, 190. ihre große Mannigfaltigkeit in empirischen Gesetzen

ist Einheit unter wenigen Principien 1, 36. nimmt den kürzesten Weg (lex parsimoniæ) 1, 36, kann ohne ihre allgemeine Gesetze nicht gedacht werden 1, 37. in ihr müssen wir eine Möglichkeit unendlich mannigfaltiger empirischer Gesetze denken 1, 38. der transscendentale Begriff einer Zweckmäßigkeit derselben ist eine Maxime der Urtheilskraft 1, 40. aus der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze eine zusammenhangende Erfahrung zu machen 1, 41. innere des Geschmacksurtheils 1, 227. thut keinen Sprung (lex continui in natura) 1, 36. was in ihr häßlich oder mißfällig seyn würde beschreibt die schöne Kunst als schön 1, 298.

Naturbeschaffenheit 2, 51.

Naturgeschichte 2, 141*.

Naturphilosophie 1, 296.

Naturvermögen 2, 37.

Naturvollkommenheit, innere 2, 37.

Naturwissenschaft, der Begriff von Gott gehört nicht in ihren Context 2, 50, die Teleologie macht ge-

gewöhnlich keinen Theil derselben aus 2, 54. sie kann teleologisch, muß aber nicht theologisch seyn 2, 50.

Naturzweck 2, 27—30. 137. ein Ding als solcher ist ein organisirtes Wesen 2, 30—38. nur organisirte Materie führt diesen Begriff nothwendig bey sich 2, 44. absichtlicher oder unabsichtlicher 2, 52. Unterscheidendes dieser Idee 2, 96.

Negativ, ist das Wohlgefallen am Erhabenen der Natur 1, 208.

Neigung 1, 86.

Normalidee 1, 134. Unterschied der des Schönen vom Ideal desselben 1, 138.

Nothwendigkeit, die Bedingung derselben, die ein Geschmacksurtheil vorgiebt, ist die Idee eines Gemeinsinns 1, 144. 145. subjective, die wir dem Geschmacksurtheil beylegen 1, 143.

O.

Obere Seelenvermögen 1, 65.

Occasionalismus 2, 129.

Ontologischer Beweis vom Daseyn Gottes 2, 238.
Ordnung, teleologische 1, 182.
Organ 2, 33. 34.
Organisation 2, 36.
Organisirte Producte 2, 35. Wesen 2, 38.

P.

Pantheismus 2, 127.
Philosophie, Eintheilung derselben in theoretische und practische 1, 13. Ursache der verfehlten Versuche derselben die Aufgaben von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit aufzulösen 2, 233—237. wie weit sie reiche 1, 19.
Physicotheologie 2, 157—170. 240 f.
Physisch 2, 238.
Pinsel 1, 291.
Plastik 1, 318.
Präformation, generische und individuelle 2, 130.
Prästabilismus 2, 129. 130.

Princip, auswärtiges 2, 49. einheimisches 2, 49. metaphysisches 1, 34. transscendentales 1, 34. Eintheilung der Principien einer Wissenschaft 2, 49. der Urtheilskraft 1, 33. dasselbe aus der Natur derselben abzuleiten ist mit großen Schwierigkeiten verbunden 1, 8. nach Principien in einer Wissenschaft zu bauen ist nicht genug 2, 49.

Product 2, 130.

Q.

Qualität des Geschmacksurtheils 1, 71. ist das erste Object der Untersuchung ästhetischer Urtheile 1, 72. des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen 1, 183—188.

Quantität des Geschmacksurtheils 1, 88 ff. das Wohlgefallen im Gefühl des Erhabenen 1, 163 ff. es ist mit der Vorstellung desselben verbunden 1, 159. ist derselben nach allgemeingültig 1, 163.

Quantum 1, 166.

R.

Rationalismus der Critik des Geschmacks 1, 369.

Realismus der Naturzwecke 2, 68. 70. der Zweckmäßigkeit 1, 369. 370. was ihm entgegen ist 1, 371.

Realität, objective 2, 78. practische 2, 199. eines Begriffs hat die Deduction der Geschmacksurtheile nicht nöthig zu rechtfertigen 1, 253.

Redner 1, 316. 317.

Rednerkunst 1, 231*.

Regeln, der Beurtheilung des Schönen kann es nicht geben 1, 97. der **Geschicklichkeit, oder Mechanisch-practische** 1, 16. 17. Bestimmung des Willens durch Triebfedern gemäß diesen Regeln 1, 16.

Rein 1, 253*. **das Reine** einer einfachen Empfindung 1, 116.

Reitze 1, 113. 116. 277.

Relation, der Zwecke, welche in den Geschmacksurtheilen in Betrachtung gezogen wird 1, 106 ff.

ff. im ästhetischen Urtheile über das Erhabene 1, 190 ff.

Relative Zweckmäßigkeit der Natur zum Unterschiede von der innern 2, 19.

Religion 2, 206. 250. 252.

Resultat aus der Analytik des Schönen 1, 149—156. aus der Exposition beyderley Arten ästhetischer Urtheile 1, 205. aus der Theorie des Beweises 2, 220.

Romane, welche nicht erhaben sind 1, 217.

Rührung 1, 119. muthige und zärtliche 1, 216.

S.

Savary 1, 173.

Schema 1, 380.

Schematisch 1, 379. 380.

Schlechthin groß 1, 165.

Schlechtweg 1, 165.

Schlüssel zur Critik des Geschmacks 1, 99.

Schön 1, 85. 88. 141. 149. 203. 205. 242. 251. 286.

Schöne, Erklärung desselben aus den vier Momenten gefolgert 1, 87. 105. 140. 149. es ist damit ganz anders als mit dem Angenehmen bewandt 1, 91. Verlegenheit wegen eines Princips desselben 1, 9. es giebt keine Wissenschaft desselben 1, 386. Analytik desselben 1, 71. Erstes Moment des Geschmacksurtheils der

Qualität nach 1, 71. wie wir unterscheiden, ob etwas schön sey, oder nicht, 1, 71. worauf es dabey ankommt 1, 75. wovon das Wohlgefallen daran abhängen muß 1, 80. bezeichnet ein Verhältniß der Vorstellung zum Gefühl der Lust 1, 85. Zweytes Moment des Geschmacksurtheils, nähmlich seiner

Quantität nach 1, 88. Erklärung desselben 1, 88. Vergleichung desselben mit dem Angenehmen und Guten 1, 90. das Urtheil darüber sinnet das Wohlgefallen an einem Gegenstande jedermann an 1, 93. ob etwas schön sey, läßt sich

nicht

nicht anschwatzen 1, 97. worauf sich die allgemeine subjective Gültigkeit des Wohlgefallens, welches wir mit der Vorstellung des Gegenstandes, den wir schön nennen, verbindet, gründe 1, 102. ist nicht eigentlich eine Beschaffenheit des Gegenstandes 1, 103. Drittes Moment der Geschmacksurtheile nach der

Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen werden 1, 106. womit das Verhältniß der Vorstellungskräfte zu einander in der Bestimmung eines Gegenstandes, als eines schönen verbunden sey 1, 109. wir weilen bey der Betrachtung desselben 1, 112. **mit dem Wohlgefallen daran lassen sich Reitz und Rührung verbinden** 1, 43. dann ist ihm aber ein empirisches Wohlgefallen beygemischt 1, 114. Farben und Töne werden von den Meisten an sich für schön erklärt 1, 114. Farben an sich können den Gegenstand nicht anschauungswürdig und schön machen 1, 117. Zierrath, der nicht selbst in der schönen Form besteht, thut dem Schönen Abbruch 1, 118.

ist

ist von der Vorstellung des Guten ganz unabhängig 1, 119. wichtiger Unterschied zwischen dem Begriff des Schönen und Guten 1, 123. Regeln der Vereinbarung des Schönen mit dem Guten 1, 128. ein allgemeines Criterium desselben giebt es nicht 1, 130. **das Ideal des Schönen** 1, 132. welche Gattung des Schönen ist desselben fähig? 1, 132. Von der Normalidee des Schönen ist noch das Ideal desselben unterschieden 1, 138. Viertes Moment des Geschmacksurtheils nach der

Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenstande 1, 141. Vom Schönen denkt man sich, daß es eine nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen habe 1, 141. wenn das Wohlgefallen nicht das am Schönen, sondern am Guten ist 1, 150. Vergleichung des Schönen mit dem Sittlichen 1, 383—385.

Schönheit 1, 140. 314. anhangende, bedingte, fixirte 1, 125. 133. freye, vage 1, 125. 132. 133. intellectuelle 2, 18. alt Symbol der Sittlich-

lichkeit 1, 375. der Natur 2, 47. eines Menschen 1, 127.

Schöpfung 2, 184*. 193. 195. 196.

Schwärmerey 1, 121.

Sittlichkeit 1, 186.

Specification der Natur, Gesetz derselben 1, 43.

Spiel der Empfindungen, Eintheilung desselben 1, 338. ohne dasselbe kann sich keine Abendgesellschaft unterhalten 1, 339. freyes der Erkenntnißkräfte ist der Gemüthszustand beym Gefühl des Schönen 1, 101. mit ästhetischen Ideen 1, 339. geht in der Musik von der Empfindung des Körpers zu ästhetischen Ideen; im Scherze umgekehrt 1, 340. der Urtheilskraft in der Naivetät 1, 346.

Spinozismus 2, 73 — 74. 127.

Streiten 1, 352.

Subjectiv 1, 49.

Subjective, das in einer Vorstellung was kein Erkenntnißstück derselben werden kann 1, 50.

Substanz 1, 381. 2, 126. 127.

Symbol 1, 380. des Sittlichguten ist das Schöne 1, 382.

Symbolisch 1, 379. 381.

T.

Tafel aller obern Seelenvermögen 1, 68.

Technik, absichtliche, unabsichtliche 2, 67. der Natur 1, 161. 2, 68. 94. Systeme in Ansehung derselben 2, 68. die Ursache der Unmöglichkeit den Begriff einer Technik der Natur dogmatisch zu behandeln 1, 77 — 81.

Teleologie 2, 38. was die allervollkommenste am Ende beweise 2, 84 f. sie **gehört** nicht zur Theologie 2, 118. nicht zur Naturwissenschaft 2, 118. sondern zur Critik 2, 119. es giebt eine physische Teleologie 2, 180. moralische führt zur Theologie 2, 249. physische treibt uns an eine Theologie zu suchen 2, 166.

Teleologisch 2, 155. teleologischer Grundsatz 2,40.

Thatsachen 2, 221. auf ihnen muß sich alles Fürwahrhalten gründen 2, 237.

Theismus 2, 70. 76.

Theologie 2, 196.

Theosophie 2, 204.

Theurgie 2, 204.

Thun 1, 279.

Ton 1, 332.

Tonkunst 1, 332. 340.

Transitorischer Eindruck 1, 335.

Transscendentalphilosophie, Betrachtung die es verdient, darin umständlicher ausgeführt zu werden 2, 88.

Trichotomie der Eintheilung, Ursache derselben 1, 67*.

U.

Ueberschwenglich 2, 92.

Uebersinnliche, drey Ideen desselben 1, 268. Natur 1, 221.

Unbestimmte Aufgabe 2, 11. unbestimmter Begriff des Uebersinnlichen 1, 222.

Undankbarkeit bringt Misanthropie hervor 1, 223.

Unendliche, das, ist schlechthin groß 1, 178.

Ungeheuer 1, 175.

Ungesellig 1, 222.

Ungläubig 2, 232.

Ungläubisch 2, 232.

Unglaube 2, 232.

Unlust, Gefühl derselben, für dasselbe ist die Urtheilskraft constitutiv 1, 66.

Unterordnung, nothwendige des Princips des Mechanismus unter dem teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks 2, 120.

Ursache, vom Uebersinnlichen gebraucht 1, 63.

Urtheil des Geschmacks, warum es einer Critik unterworfen ist 1, 55. ästhetisches, Eintheilung desselben 1, 56. 114. vernünftelndes 1, 349*. Vernunfturtheil 1, 350.

Urtheilskraft 1, 6. 30. 64. bestimmende 1, 31. reflectirende 1, 31. Princip derselben 1, 32. **Urtheilskraft** ist ein Mittelglied zwischen Verstand und Vernunft 1, 25. erfordert eine eigene Critik 1, 30. ästhetische 1, 60. neuer Grund sie mit einer anderen Ordnung unserer Vorstellungskräfte in Verbindung zu bringen 1, 25. Critik der ästhetischen 1, 69. Analytik der ästhetischen 1, 71. Dialectik der ästhetischen 1, 349. Critik der teleologischen 2, 3. Analytik der teleologischen 2, 10. Dialectik der teleologischen 2, 56. die bestimmende hat für sich keine Principien, welche Begriffe von Objecten gründen 2, 56. die reflectirende soll unter einem Gesetze subsumiren, welches noch nicht gegeben ist 2, 57. verknüpft die Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft 1, 62.

V.

Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur 2, 106.

Ver-

Verknüpfen 2, 109.

Verknüpfung, Nothwendigkeit derselben 2, 55.

Vermessen 2, 53*.

Vermögen, practisches 2, 192.

Vernunft 1, 304. reine 1, 3. 5. Critik derselben 1, 7. practische 1, 13. Vergleichung derselben mit dem Verstande in teleologischer Rücksicht 1, 88.

Vernunfterkenntniß nach Naturbegriffen 1, 31.

Vernunftidee 1, 134. 302.

Vernunfturtheil 1, 350*.

Vernunftwesen 2, 223.

Verstand 1, 4. 5. 31. gesunder 1, 8. discursiver 2, 98. intellectus ectypus et archetypus 2, 102. in ihm haben die allgemeinen Naturgesetze ihren Grund 1, 32. ist a priori gesetzgebend für die Natur 1, 62. eigenes des unsrigen für die Urtheilskraft 2, 100.

Verstandesbegriffe müssen demonstrabel seyn 1, 360.

Verwunderung 1, 215. 2, 16.

Vollkommenheit, relative, 2, 18.

Vorstellung, schöne 1, 296.

W.

Wahr können beyde widerstreitende Urtheile in der Antinomie des Geschmacks seyn 1, 358.

Weltbürgerliches Ganze 2, 150.

Werk 1, 279.

Wesen, vernünftelndes 2, 223.

Widerstreit in den Ansprüchen und Gegenansprüchen des Geschmacks wird gehoben 1, 357. s. Antinomie.

Wille 1, 84. 107. als Begehrungsvermögen nach Begriffen 1, 15. Unterschied, ob der Begriff, der der Caussalität des Willens die Regel giebt, ein Naturbegriff oder ein Freyheitsbegriff ist 1, 15.

Willkühr 1, 279.

Wissenschaft 1, 244. 280. schöne 1, 283.

Wohlgefallen am Daseyn eines Objects 1, 84. wenn der Zweck der Grund desselben ist 1, 108. ohne Begriff 1, 128. Verbindung des ästhetischen mit dem intellectuellen 1, 128. bestände das am Schönen darin, daß der Gegenstand durch Reitz gefällt, so könnte man keinem andern Zustimmung zu unserm Urtheil zumuthen 1, 227. an der Form des Objects 1, 230. Gegenstand eines reinen 1, 231. wie es möglich sey, daß das Wohlgefallen eines Jeden für jeden andern als Regel dürfe angekündigt werden 1, 233. dieß geschieht im Geschmacksurtheil 1, 235. Beyspiel davon 1, 235. wer etwas für schön erklärt, belehrt sich nicht vorher von dem Wohlgefallen anderer am Object 1, 236.

Wozu der Mensch existire 2, 156.

Wünsche, leere 1, 28*. sind Begehrungen 1, 27*.

Z.

Zahlenbegriffe, durch sie wird das Unendliche in der Ideenwelt nie ganz gedacht 1, 179. erwecken nicht das Gefühl des Erhabenen 1, 180.

Zeichnung ist in allen bildenden Künsten, so fern sie schöne Künste sind, das Wesentliche, 1, 117.

Zierrathen 1, 118.

Zufälligkeit des Weltganzen 2, 83.

Zugleichseyn, wie es anschaulich gemacht wird 1, 187.

Zusammenfassung 1, 173. ästhetische 1, 178. logische 1, 178. in Eine Anschauung 1, 178.

wenn

wenn sie nie vollständig ist, 1, 174. fruchtloses Verwenden derselben 1, 181. Idee derselben 1, 183.

Zweck 1, 33. 2, 68. 137. der Natur 1, 59. Gottes letzter Zweck der Natur 2, 144. 158*. Möglichkeit eines Dinges als solcher 2, 25 — 27. Unterschied zwischen dem, die Existenz eines Dinges für Zweck der Natur halten, und es bloß als solches beurtheilen 2, 43.

Zweckmäßigkeit 1, 33. 2, 68. Eintheilung derselben 1, 120. äußere, relative 1, 120. 2, 19 f. 25 f. 41. 137 — 139. innere in organisirten Wesen 2, 38 — 42. formale 1, 58. 120. 2, 10 — 19. materiale 2, 19 — 25. objective intellectuelle 1, 59. 119. 120. 2, 5 — 9. subjective 1, 109. 258. was wir bedürfen sie zu beurtheilen 1, 120. **Princip** der formalen der Natur 1, 34. ist transscen-

scendental 1, 35. sein Ursprung ist auf dem psychologischen Wege nicht zu finden 1, 37. Deduktion desselben 1, 37. Richtigkeit derselben 1, 40. 41. 253. Zweckmäßigkeit für das Erkenntnißvermögen ist mit dem Gefühl der Lust verbunden 1, 46. Bewußtseyn der bloß formalen im Spiel der Erkenntnißkräfte 1, 111. die Voraussetzung der Urtheilskraft ist darüber unbestimmt, wie weit sie reiche 1, 48. ästhetische Vorstellung der Zweckmäsiigkeit der Natur 1, 49. diejenige einer Vorstellung, welche vor der Erkenntniß eines Objects vorhergeht, ist identisch mit der Lust, die mit ihr verbunden ist 1, 51. Deduction einer solchen Zweckmäßigkeit 1, 51 f. 229 f. 251. Mancherley Systeme über die der Natur 2, 65 f. keines leistet das, was es vorgiebt 2, 71. der Begriff einer ob-

objectiven Zweckmäßigkeit der Natur ist ein critisches Princip der Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft 2, 81 f. Form der subjectiven einer Vorstellung in einem ästhetischen Urtheile 1, 111. Vom Idealismus sowohl der der Natur als der Kunst, als dem alleinigen Princip der ästhetischen Urtheilskraft 1, 368 f. Realismus derselben 1, 369 f.

Zweifelglaube 2, 233.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel, 1724-1804

Critik der Urtheilskraft

Bd.: 2

Grätz (1797)

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Philos.3106/3107
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11111727-2
VD18 12125490-001